Psicología política

Temas de filosofía política contemporánea

Felipe Curcó Cobos

Filosófica

Con *Filosófica* abrimos un canal de difusión para las investigaciones que se elaboran al interior de universidades e instituciones de estudios superiores, partiendo de la convicción de que dicho quehacer intelectual está completo cuando sus resultados se comparten con la comunidad.

Esta colección ofrece al lector de habla hispana trabajos originales de investigadores y académicos contemporáneos y textos de autores clásicos, cuyas reflexiones buscan dilucidar temas en el ámbito del pensamiento filosófico.

Psicología política

Temas de filosofía política contemporánea

Felipe Curcó Cobos

Psicología política

Temas de filosofía política contemporánea

BONILLA
ARTIGAS
EDITORES

Curcó Cobos, Felipe
Psicología política : temas de filosofía política contemporánea / Felipe Curcó Cobos. -- Ciudad de México : Bonilla Artigas Editores, 2023

320 pp. ; 15 x 23 cm. -- (Pública filosófica ; 26)
ISBN: 978-607-8918-37-9 (impreso)
ISBN: 978-607-8918-40-9 (ePub)
ISBN: 978-607-8918-38-6 (pdf)

1. Ciencia política – filosofía.
2. Psicología política. I. t.

LC: JA71 C
DEWEY: 320.01 C

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio conocido o por conocerse, sin el consentimiento por escrito de los legítimos titulares de los derechos.

Psicología política.
Temas de filosofía política contemporánea
Primera edición, 2023

De la presente edición:

D.R. © 2023, Felipe Curcó Cobos

D. R. © 2023, Bonilla Distribución y Edición, S.A. de C.V.
Hermenegildo Galeana 111, Barrio del Niño Jesús,
14080, Tlalpan, Ciudad de México
editorial@bonillaartigaseditores.com.mx
www.bonillaartigaseditores.com

ISBN: 978-607-8918-37-9 (impreso)
ISBN: 978-607-8918-40-9 (ePub)
ISBN: 978-607-8918-38-6 (pdf)

Coordinación editorial: Bonilla Artigas Editores y Jorge Sánchez Casas
Diseño de portada: D.C.G. Jocelyn G. Medina
Diseño editorial: María L. Pons

Impreso y hecho en México

Contenido

Introducción

¿Qué es la psicología política? 11
Psicología política: ¿teórica o experimental? 14
¿Para qué sirve la psicología política? 21
Objetivo y estructura de este libro 28

Emociones y racionalidad

El lugar de la emoción en la tradición 33
Un cambio de paradigma: las emociones son un algoritmo 38
Teoría somática y cognitiva de las emociones 44
Damasio y el caso Phineas Gage 49
Elliot y el marcador somático 56
Emociones contrafactuales como condición de la decisión 63

Elster y Tocqueville: la explicación mediante mecanismos

Explicaciones en las ciencias sociales 67
Explicaciones mediante mecanismos: los tres niveles 71
Preferencias adaptativas y uvas amargas 79
Tocqueville: los orígenes de la explicación mediante mecanismos 85
Breve catálogo de mecanismos básicos (I) 89
Breve catálogo de algunos mecanismos básicos (II) 102

¿Por qué fracasa la racionalidad?
(Instituciones sociales como solución a fallas racionales)

Deseos e intereses, pulsiones y *acracia* 109
Fracaso de la racionalidad debido a pulsiones 113
Errores inferenciales y formación de prejuicios 119

Miopía y elaboración de planes estratégicos 123
Irracionalidad por indeterminación 130
Irracionalidad por exceso de racionalidad 137
Normas no orientadas a resultados 142
Instituciones sociales 147

Lacan y la psicología política post-freudiana
Las imposturas intelectuales 155
El descrédito del psicoanálisis 160
El aparato teórico de Lacan: lo imaginario y lo simbólico 163
El aparato teórico de Lacan: lo real y la realidad 171
El acontecimiento 177
El Gran Otro: un experimento involuntario 188

Pensar la política desde Lacan
(poder, goce y aceptación acrítica de la autoridad)
Fantasma, deseo y poder 197
Sujeto-supuesto-saber: el experimento de Milgram 205
Deseo y autoridad: pensar el poder desde Lacan 216
Jouissance: síntoma, emociones y manipulación del goce 222
Una metáfora psicoanalítica 232

Pensar los síntomas sociales
(transformación, postverdad, falsa actividad y populismo)
Interpasividad, populismo y falsa actividad 237
¿Qué hacer?: verdad, postverdad,
y política liberal como ocultamiento 246
El acto auténtico 255
Lo político de la política: hegemonía y dominio 263
La lucha entre lo particular y lo universal 267
Populismo 270
Acontecimiento y transformación.
¿cómo logra una idea volverse hegemónica?.....275

Apéndice (Psicología evolutiva,
altruismo, conflicto y cooperación social)
Ultrapolítica populista y formas de represión de lo político.....281

Psicología evolutiva: equilibrio y altruismo 286
La teoría evolutiva de los fundamentos políticos y morales 294
Antagonismo y ultrapolítica desde la psicología evolutiva 298

Epílogo 303

Bibliografía 311

Introducción

¿Qué es la psicología política?

Según el *Oxford Handbook of Political Psychology*, la psicología política es la disciplina encargada de aplicar todo aquello que sabemos sobre la conducta y la psicología humana al estudio de la política.[1]

Lo que sabemos sobre la conducta humana es algo que desde las últimas décadas del siglo XIX ha experimentado una expansión considerable. Las investigaciones de Darwin y la observación científica del comportamiento animal nos han permitido entender las formas en que los mecanismos evolutivos presionan a favor o en contra de determinados comportamientos. El análisis pionero de James y Lange estableció los fundamentos para el desarrollo de lo que más tarde serían las teorías fisiológicas, evaluativas y cognitivas de la emoción, Freud abrió la caja de pandora que supuso el estudio del inconsciente; Sherrington –finalmente– sentó las bases neurofísicas que poco a poco han permitido comprender los circuitos químicos y fisiológicos que intervienen en nuestras decisiones.

Esto deja en claro que hoy día la conducta humana y sus motivaciones no pueden menos que ser examinadas desde un amplísimo espectro multidisciplinar: neurociencia, psicología evolutiva, psicología social y cognitiva, economía conductual,

[1] Huddy, Leonie; Sears, David; Levy, Jack (eds.). *The Oxford Handbook of Political Psychology*, Oxford University Press, 2013, p. 3.

teoría de la elección racional, psicoanálisis freudiano y post-freudiano, son tan solo un botón de muestra de algunas de las principales subdisciplinas que integran el amplio espectro del que hoy día se nutre el estudio de la psicología, en general, y la psicología política en lo particular.

Además, la psicología política ha venido ganando un amplio terreno en el ámbito de la academia universitaria, al grado que desde hace unos pocos años una mayor cantidad de programas de licenciatura en ciencia política de todo el mundo comienzan a incorporarla en sus mapas curriculares. En un conocido artículo titulado "Political Psychology and choice", Diana Mutz ha compendiado y resumido algunas de las principales tendencias de estudio que permiten dar cuenta de este auge, tanto al interior del mundo anglosajón, como también en América Latina y Europa continental.[2]

Tales tendencias pueden resumirse en tres rubros: (i) en primer lugar, la psicología política recupera el –durante mucho tiempo olvidado– relevante papel que las emociones y la inteligencia afectiva tienen en nuestras decisiones. Con ello el enfoque psicológico contribuye a enriquecer los modelos formales a partir de los cuales la elección racional ha sido tradicionalmente estudiada y comprendida. En segundo lugar (ii), este enfoque ha permitido ampliar las explicaciones en ciencias sociales, describiendo adecuadamente los *mecanismos* que operan por detrás de las relaciones causales y las regresiones estadísticas. Y es que –tal y como veremos a lo largo de este volumen– explicar un fenómeno o un acontecimiento consiste en mucho más que citar sus causas, demostrar correlaciones o estimar relaciones entre variables dependientes e independientes.

No es suficiente estimar los parámetros que originan un acontecimiento, sino que –como señala Elster– "explicar un

[2] Mutz, Diana C. "Political Psychology and choice", en Goodin, Robert E. (ed.). *The Oxford Handbook of Political Science*, Oxford University Press, 2011, pp. 345-364.

acontecimiento es dar un relato acerca de por qué sucedió y como sucedió" (en su momento daré cuenta a detalle de qué significa esto).[3] Entre muchas otras cosas, ello implica analizar el papel que las emociones tienen en la política, así como los dispositivos psicológicos que determinan la forma en que los individuos moldean sus deseos y creencias a partir de las restricciones físicas en las que se hallan y el modo en que perciben su conjunto de oportunidad, de ahí que la psicología política centre cada vez más su atención en el análisis y comprensión de tales mecanismos. Por último (iii), en las últimas décadas se ha dado un asombroso avance en los estudios experimentales sobre comportamiento. No es en absoluto casual que, en 2002, Daniel Kahneman, psicólogo israelí-estadounidense, haya sido galardonado con el premio Nobel de economía precisamente por haber integrado la investigación psicológica a la comprensión de los sesgos cognitivos que afectan los juicios y cálculos en escenarios de incertidumbre, lo cual ha contribuido a comprender mucho mejor la forma en que las personas toman decisiones en la vida cotidiana. Muchas iniciativas y políticas públicas en Norteamérica se han inspirado en estas investigaciones sobre el comportamiento de las personas. En el Reino Unido, por ejemplo, opera desde hace décadas el *Behavioural Insights Team,* un grupo de especialistas en psicología política cuyo objetivo central es incorporar la comprensión del comportamiento humano al diseño de las políticas públicas.[4]

No hay duda, por tanto, de que estas tres tendencias resumen en buena medida parte de los beneficios que el conocimiento psicológico ha aportado a las ciencias sociales. Se trata, claramente, de logros relevantes y en este libro voy a ocuparme ampliamente de ellos.

[3] Elster, Jon. *Nuts and Bolts.* Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge, 1989. Trad. Gustavo Macri, *Tuercas y tornillos*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 15.

[4] Cabinet Office, *The Behavioural Insights Team,* disponible en: http://www.cabinetoffice.gov.un/behavioural-insights-team, citado en diciembre de 2014 por Sunstein, Cass R. *Why Nudge. The Politics of Libertarian Paternalism,* Yale University Press, 2014, p. 29.

Ocurre muchas veces, sin embargo, que tales avances suelen considerarse significativos únicamente en lo que respecta a la contribución que ofrecen para la consolidación de una psicología experimental. En contraste con ello, aun si debemos entender que teoría y experimentación nunca se excluyen (sino que en todo caso siempre se complementan), en este libro voy a sostener que muchos de los principales logros de la psicología política son antes filosóficos que experimentales. La creencia contraria, basada en la idea de que la experimentación debe librarse de especulaciones teórico-filosóficas, forma parte, en realidad, del ambiente intelectual predominante en la academia estadounidense y, en consecuencia, también de esa parte de la academia mexicana constantemente empeñada en asimilarse dogmáticamente a los cánones anglosajones.

Se trata de una disposición latente que he descrito ya en otro lado[5] y que se caracteriza por una inclinación, motivada en el desconocimiento o la ignorancia, consistente en minimizar la contribución de la filosofía, lo que lleva a entender el avance científico en términos meramente positivistas o experimentales. De ahí que este libro haya de leerse como un intento por contribuir a reivindicar todas las dimensiones de la psicología política, tanto aquellas teóricas como aquellas que no lo son. Permítaseme entonces explicar con más detalle esto a continuación.

Psicología política: ¿teórica o experimental?

Todas las disciplinas suelen tener áreas de especialización empírica o aplicada y áreas de especialización teórica. Ello es así tanto en física como en matemática, economía o biología. No obstante, es fácil advertir en la ciencia y la psicología política que predomina en el mundo anglosajón un sutil (y a veces

[5] Curcó, Felipe. "¿Para qué sirve la teoría política?", en *Gaceta de Ciencia Política*, México, ITAM, 2016, pp. 41-55.

no tan sutil) sesgo a considerar las preocupaciones teóricas como una especie de pasatiempo estéril u ocioso del que sería conveniente que la ciencia experimental lograra desprenderse por completo con el fin de afianzar su estatus epistemológico. La idea que se esconde por detrás de este prejuicio resulta en extremo simple: consiste en suponer que la teoría más bien se ocupa de cuestiones especulativas que no son susceptibles de demostración empírica. Estas especulaciones pueden tener algún valor literario, metafísico o filosófico, pero no abonan nada al avance de la ciencia, ya que ésta –se supone– ha de ocuparse exclusivamente de analizar y comprobar fenómenos observables y medibles. Aquello que no puede reproducirse o comprobarse vía experimental, matemática o estadística, carece del rigor al que ha de aspirar la labor científica. Recordemos que, al fin y al cabo, tal ha sido siempre la meta del proyecto positivista desde sus orígenes: desideologizar el conocimiento, librarlo de cargas de valor y divagaciones sin sentido basadas en ocurrencias diletantes.

Como es bien sabido, en México tal fue la filosofía que dominó la escena intelectual del país durante los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, hasta que Antonio Caso y sus compañeros de generación decidieron emprender una dura batalla contra el neopositivismo que Gabino Barreda y Justo Sierra habían importado de Francia a México.

Hoy día esta clase de positivismo vuelve a ser una corriente avasallante en la academia, y esto tiene un claro impacto en el modo en que la psicología política es interpretada, enseñada y desarrollada al interior de nuestras universidades. Desde esta tendencia dogmática es de advertir la manera en que suele interpretarse el aparato teórico freudiano. Freud –según se dice– habría querido construir una ciencia, pero nunca lo logró. Y no lo logró porque todo el esqueleto de su obra en realidad descansaría en un cúmulo de conjeturas: sobre las leyes que rigen el inconsciente, la lógica que regula la estructuración de la personalidad, mitos y relatos metafísicos tan disparatados como el complejo de castración y otras tantas extravagancias

carentes por completo de rigor o soporte experimental. Por ello –para el acérrimo positivista– el psicoanálisis no es más que producto de diversas influencias mitológicas, corrientes filosóficas desacreditadas y ecos literarios ensamblados al margen de todo protocolo neutral susceptible de ser demostrable desde parámetros científicos.[6]

No se libran de esta apreciación las escuelas post-freudianas (especialmente Lacan), abiertamente ridiculizadas, tal y como queda patente en el clásico e imperdible libro de Alan Sokal y Jean Bricmont, *Las imposturas intelectuales*, en el cual la teoría lacaniana es presentada como una simple tomadura de pelo, un andamiaje articulado a través de un lenguaje barroco artificialmente inflado con la intención de esconder su ausencia de contenido; en definitiva, un simple condensado de elucubraciones "engaña-bobos" dirigido a exponer ideas carentes de sustancia a través del uso incompetente y pretencioso de conceptos científicos mal asimilados y usados fuera de contexto.[7]

No deja de resultar revelador, en esta tesitura, el modo en que, por ejemplo, Jonathan Haidt (prominente psicólogo social estadounidense) refiere su primer contacto con la psicología política de la academia argentina, país en el que por distintas razones históricas la teoría psicoanalítica ha gozado siempre de natural arraigo:

> Asistí por vez primera a una conferencia de psicólogos latinoamericanos en Buenos Aires en julio de 1989. No tenía ni idea de cómo iniciar una investigación de carácter colaborativo a internacional [...] *Me disgustó descubrir que la psicología en América Latina no*

[6] Onfray, Michel. *Freud. El crepúsculo de un ídolo*. Trad. Horacio Pons, Madrid, Taurus, 2011.

[7] *Véase,* Sokal, Alan y Bricmont, Jean. *Impostures Intellectuelles,* Francia, Éditions Odile Jacob, 1997.

> *era científica. Era fuertemente teórica*, y gran parte de esa teoría era marxista y estaba centrada en la opresión, el colonialismo y el poder.[8]

Doble horror –parece querer decirnos Haidt–, porque la psicología política de los latinos no sólo era teórica, sino que además parecía estar dedicada a analizar cuestiones tan poco científicas como lo son la naturaleza del poder, la injusticia o la opresión.

He aquí el nodo central que nutre el dogma positivista. El empirismo supone que la teoría y cierta clase de psicología política no experimental suelen operar con base en términos normativos, cuestiones relativas a lo "justo" o lo "correcto" y a términos que en general aluden a lo que moralmente *debe* hacerse, ello en contraste con las ciencias cuyo campo de estudio no se ocupa de estudiar lo que *debe ser,* sino la realidad, lo que *es*.

Eso implica que, para el positivista, los términos normativos deban quedar fuera del ámbito de competencia del que se ocupa la ciencia, porque podemos establecer experimentalmente el significado verdadero o falso de enunciados descriptivos como "el agua está formada por dos átomos de hidrógeno y uno de oxigeno" contrastando nuestra afirmación con la forma en que el mundo realmente *es*, pero no podemos determinar el significado o valor de verdad de enunciados como "nunca se *debe* mentir", pues lo justo o lo que *debe ser* alude a un ideal, algo que por definición aún no *es,* y, por tanto, no puede contrastarse con nada existente o real debido a que lo "justo", lo "correcto", lo que "*debe ser*", no son términos observables ni que puedan ser medidos como, en cambio, sucede con el agua o la mantequilla.

Por ello, y de acuerdo con la aseveración del positivismo lógico clásico, un enunciado es cognitivamente significativo

[8] Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*. Panheon House, 2012. Trad. Antonio García Maldonado, *La mente de los justos*. Barcelona, Editorial Planeta, 2019, p. 46. Las cursivas son mías.

sólo si de él puede decirse que es verdadero o falso: (i) en virtud de que sea tautológico o autocontradictorio, y/o (ii) en virtud de que sea susceptible, al menos en principio, de examen experimental.[9]

Irónicamente, basta un poco de análisis teórico o filosófico para mostrar que, tomando como referencia esta descripción, el positivismo resulta inconsistente con sus propias cláusulas. Debido a que esta pretensión del empirismo es ella misma un enunciado, estamos en nuestro derecho a preguntar si es una oración significativa o no. Si lo es, entonces debe ser susceptible en principio de examen experimental (pues claramente no es tautológica y suponemos que no es autocontradictoria). Pero también es claro que no es susceptible de examen experimental, ni siquiera en principio (en el sentido positivista de "experiencia"), porque al menos algunos de sus términos (como "cognitivamente significativo") no son observacionales o reductibles a términos observacionales o experimentales. De este modo tenemos que la premisa fundamental del positivismo, según lo establecido por sus propias cláusulas, no puede ser considerada ella misma una oración con significado.

Lo anterior constituye sólo una muestra del modo en que las cosas parecen no ser tan simples como el positivismo lo supone. Para empezar la idea de que la ciencia se ocupa de la correlación de fenómenos observables que se sitúan sin problemas ante nuestra mirada corresponde a un empirismo muy primitivo que en la actualidad ya nadie sostiene.[10] Asignarle al científico el papel de mero radiólogo o fotógrafo de la realidad, como si su actividad se redujera al simple notariar los fenómenos que transcurren en el mundo, es algo que hoy día francamente resulta más que ingenuo. Porque el científico no sólo observa y retrata, sino que al observar experimenta

[9] Ayer, A. J. *Logical Positivism*, Glencoe, The Free Press, 1959.
[10] Curcó, Felipe. "¿Para qué sirve la teoría política?", *op. cit*., p. 47.

y modifica. Conocer implica siempre transformar el objeto conocido.[11]

No hay duda de que la experimentación, la corroboración empírica, las pruebas matemáticas y estadísticas, la observación en laboratorio, constituyen uno de los más poderosos motores que permiten el progreso del conocimiento. Pero conocer no se reduce a eso. Y es ahí donde entender la compleja relación entre ciencia y teoría deviene algo fundamental.

Tal y como sucede en todas las disciplinas, la psicología teórica y no meramente empírica genera también una curva de valor propia. En este caso, como en tantos otros, la relación entre una psicología experimental y una teórica es complementaria: obedece a la necesaria conexión que debe existir entre los sistemas de explicación y las variables de medición. Para decirlo de manera clara: el proceso de construir hipótesis explicativas compete de lleno a la teoría. Una buena teoría ofrece la estructura que hace posible captar las condiciones desde las cuales comenzamos a entender y explicar fenómenos que de otra manera permanecerían siendo inexplicables. El análisis teórico nos dice qué es lo que necesita explicarse,

[11] Un claro ejemplo ayudará a entender con claridad esto. En física, la *aceleración* es una magnitud vectorial que nos indica la variación de velocidad de un cuerpo en un intervalo de tiempo. Sin embargo, nosotros nunca podemos conocer el dato de la aceleración de un cuerpo. Lo que en realidad podemos conocer es la aceleración de un cuerpo en un intervalo explicativo de medición previamente seleccionado. Este intervalo explicativo de medición transformará o modificará, a su vez, la magnitud de la aceleración que conozcamos. Si elegimos un intervalo de tiempo muy amplio, conoceremos una magnitud de aceleración para un cuerpo que será más amplia, en términos comparativos, que la que determinaremos para ese mismo cuerpo si elegimos un intervalo de medición más corto. De este modo, la elección del intervalo de medición modificará el conocimiento de lo medido. Popper se sirve de este simple ejemplo para trazar una analogía entre el principio de incertidumbre de Heisenberg (que niega la imposibilidad de determinar simultáneamente la posición y el momento lineal de una partícula), y las mediciones de la física clásica, en tanto que en ambos casos conocer el objeto significa necesariamente *modificarlo*, de modo que la ciencia no atañe al conocimiento de objetos, sino al conocimiento de nuestra interacción con el objeto estudiado, es decir, con el objeto modificado. *El Universo Abierto: un argumento a favor del indeterminismo. Post Scriptum, vol. II*. Trad. Marta Sansigre, Tecnos, Madrid, 1984 [1959].

mediante qué tipos de hipótesis y por qué razón. Desde luego el modo teórico en que pensamos o definimos algo determina siempre la manera en que ese algo deberá luego ser medido y estudiado. Más aún: muchas veces sucede que aún no han sido elaborados los recursos conceptuales que son necesarios para guiar la investigación empírica. Es entonces cuando, desde la teoría, se construyen las categorías analíticas que darán pie a reflexionar sobre nuevas realidades y dimensiones que el estudio empírico probablemente jamás habría considerado.

Ello resulta especialmente obvio en el campo de la psicología teórica. Tomemos, por ejemplo, el caso de la hipnosis y su relación con la hipótesis del inconsciente. El inconsciente, al igual que los primeros modelos que postularon la existencia del átomo, no es una entidad observable, sino una hipótesis que permite dar cuenta de fenómenos que de otro modo carecerían de explicación. Así como en su origen –según el conocido experimento de Rutherford– el modelo nuclear del átomo fue una construcción teórico-hipotética modelada matemáticamente y dirigida a dar cuenta del fenómeno de dispersión de las partículas alfa en una lámina de oro, el inconsciente también surgió como una hipótesis necesaria para explicar el fenómeno del efecto de la hipnosis en el tratamiento de las perturbaciones nerviosas.

Jean Charcot llevaba tiempo obteniendo resultados sorprendentes con esa técnica, por lo que Freud decidió pasar un año con él estudiando sus métodos. Como sabemos, la hipnosis sólo ofrecía mejoras temporales, pero sus efectos poco a poco fueron conduciendo a Freud a formular razones alternativas sobre las causas subyacentes que era necesario suponer para explicar su poder curativo. La mejor explicación llevó a formular la existencia de fuerzas dinámicas que, operando a espaldas de la consciencia, obedecían a una lógica propia. Actualmente la hipnosis y su acción sobre las fuerzas que integran el dinamismo psíquico pre-lingüístico e inconsciente ha sido plenamente probada en laboratorio. Mientras que en la década de los ochenta un nutrido grupo

de psicólogos afirmaban que la hipnosis no era un fenómeno real, sino que se trataba de individuos que adoptaban un papel o actuaban, hoy día una serie de estudios demuestran efectos de la hipnosis que no pueden ser falsificados, por ejemplo: si posthipnóticamente se sugiere a sujetos que sólo serán capaces de ver en blanco y negro, y luego se coloca a estas personas un escáner de resonancia magnética, se encuentra una actividad muy reducida en los circuitos de visión cromática del cerebro cuando cada uno de ellos ve imágenes de color.[12]

Es así como conceptos cuyo origen era meramente teórico, acaban por permitir el desarrollo de diversas funciones explicativas a las cuales terminan por vincularse multitud de fenómenos empíricos.

¿Para qué sirve la psicología política?

Una psicología política de corte teórico alcanza, entonces, a examinar fenómenos que, por su complejidad y naturaleza, muchas veces no son accesibles al tipo de análisis que pueden llevar a cabo los estudios experimentales.

No hay duda de que las relaciones entre la psicología y la política han sido exploradas desde hace mucho tiempo, si bien es hasta hace apenas unas décadas que la psicología teórica ha terminado de consolidar lo que claramente hoy día constituyen dos de sus más relevantes aportaciones de cara al objetivo de alcanzar una cada vez mayor comprensión de los fenómenos políticos. Brevemente menciono y explico a continuación en qué consisten cada una de ellas.

1. *Explicaciones teóricas mediante mecanismos.* Anteriormente señalé que explicar un acontecimiento es ofrecer un

[12] Kosslyn, S.M, Thompson W.L, Constantini-Ferrando, M.F. *et al.* "Hypnotic Visual Illusion Alters Color Processing in the Brain", en: *American Journal of Psychiatry* 157 (8), 2000, pp. 1279-1284.

relato de por qué éste sucedió como sucedió. Se entiende que este relato generalmente asume al menos dos formas: (i) o bien citar un acontecimiento anterior como la causa del acontecimiento que se desea explicar, o bien (ii) establecer correlaciones significativas. Esto, como sabemos, difiere de lo primero, ya que probar estadísticamente que un acontecimiento de cierto tipo es habitualmente seguido por otro no permite concluir que el primero sea la causa del segundo debido a que ambos acontecimientos podrían ser en realidad efectos de un tercer fenómeno aún no identificado. En estadística se dice que hay endogeneidad entre variables cuando puede presentarse una autocorrelación de errores, simultaneidad, interdependencia oculta, o variables omitidas.

En todo caso, una explicación no resultará completa hasta que no proporcionemos el mecanismo causal exacto a través del cual dos o más fenómenos se correlacionan entre sí. Jon Elster, uno de los más prominentes psicólogos políticos de nuestro tiempo, lo ilustra con el siguiente ejemplo: si se nos dice que una persona murió luego de ingerir alimentos en mal estado, seguramente no dudaremos en afirmar que la causa de la muerte tuvo que deberse a la ingesta de tales alimentos. Empero, decir esto sería correcto, pero poco orientador a menos que describamos cuál fue el mecanismo causal entre ambos sucesos. Éste pudo consistir en una reacción alérgica, en una reacción por envenenamiento, o en una intoxicación. La diferencia entre todas estas cosas resulta relevante para poder entender qué fue exactamente lo que realmente sucedió, y también para poder establecer cuál fue la responsabilidad del establecimiento en la muerte ocurrida.

La formulación explícita del mecanismo cobra relevancia en la medida en que intentamos no sólo dar explicaciones más detalladas, sino descifrar las motivaciones que dan lugar a las decisiones de la gente: imaginemos que alguien de pronto deja de desear algo, digamos, una oportunidad que anteriormente deseaba profundamente pero que ahora le resulta carente por completo de interés. Justo antes de cambiar de opinión

se enteró de que no tenía ya posibilidad alguna de conseguir su anhelo. Haberse enterado de que aquello que deseaba está fuera de su alcance es la *causa* clara de su cambio de opinión. Pero decir esto no permite aún ofrecer una explicación completa. La explicación completa en este caso la ofrece el *mecanismo* psicológico denominado en la literatura *reducción de disonancias cognitivas*. Tal mecanismo hace que la gente busque reducir su frustración o dolor adaptando sus preferencias a sus oportunidades. Aprender a no desear aquello que rotundamente sabemos se halla fuera de nuestro alcance, es una manera de reducir nuestras expectativas para evitar la frustración, lo cual es otro modo de decir que muchas veces la gente aprende a desear sólo aquello que está dentro de su conjunto de oportunidad.[13]

Mecanismos psicológicos como éste a la larga serán fundamentales para explicar ciertos comportamientos políticos sociales. Por ejemplo: cuando la gente no concibe posibilidad de modificar el régimen político en el que vive suele ocurrir que ésta aprende a ajustar sus expectativas al reducido marco de opciones que tiene. Ello explica la pérdida de su capacidad de indignación, y es en parte la razón por la cual nos mostramos proclives a aceptar fenómenos perversos como la violencia, la injusticia o la corrupción como si se tratase de hechos normales. A fin de cuentas, programar a las personas para que aprendan a desear sólo lo que pueden conseguir y para que puedan conseguir sólo aquello que desean, es uno de los fundamentos esenciales que integran la estructura del *mundo feliz* de Huxley. Igualmente, sólo así se explica que según el índice mundial de felicidad más reciente los ciudadanos de países como México, nación claramente hundida en un evidente proceso de descomposición social, con más de la mitad de su población en pobreza, sumergido en violencia

[13] Elster, Jon. *Nuts and Bolts*. Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge, 1989. Trad. Gustavo Macri, *Tuercas y tornillos*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 13-14.

extrema e institucionalmente capturada por el crimen, reporten ser mucho más felices que países pacíficos y con muy alto nivel de desarrollo como Portugal.[14]

Por supuesto, todo esto plantea un problema, a saber: las explicaciones mediante mecanismos inevitablemente poseen un cierto carácter conjetural. Describir un mecanismo es elaborar una *hipótesis* respecto a qué fue lo que en cada caso pudo haber sucedido y cuál fue el mecanismo a través del cual se correlacionan las variables o acontecimientos. La pregunta aquí es si hay lugar en la ciencia para especulaciones de esta clase. Y la respuesta que en su momento daré es que definitivamente la hay.

Partiendo de un análisis que desde ahora será clave, Peirce desarrolló una *lógica de la indagación* que nos permite entender cuáles son los procesos de prueba y las distintas formas silogísticas que convergen en la ciencia. Por un lado, están las deducciones con base en las cuales Carl Hempel elaboró su conocida teoría *nomológica deductiva* sobre la explicación científica.[15] De otro lado, están las inducciones, cuya función es producir "reglas" que se validan empíricamente a partir de regularidades halladas en la experiencia. Finalmente, la teoría genera *hipótesis*. Para ser sólidas las hipótesis deben reunir dos características: (i) ser económicas, es decir, contar con un criterio claro para seleccionar la mejor explicación de entre aquellas que se hallan en disputa, y (ii) ofrecer un relato de las *condiciones de posibilidad* que es indispensable postular para dar cuenta cabal de un fenómeno dado. El proceso de formulación de hipótesis cumple aquí un rol fundamental: parte de un hecho sorpresivo o inexplicable que se presenta en la experiencia, para luego remontarse a rastrear cuáles son

[14] *Índice Mundial de Felicidad 2021,* en https://datosmacro.expansion.com/demografia/indice-felicidad Consultado: 28 de abril de 2022.

[15] Una explicación *nomológica deductiva* es aquella en la que el fenómeno a explicar (por ejemplo, el arcoíris) es una conclusión deducida a partir de dos premisas: una mayor donde se formulan leyes generales (por ejemplo, leyes sobre la refracción y dispersión), y una menor donde se establecen ciertas condiciones iniciales (por ejemplo, presencia de luz solar y gotas de humedad en el ambiente).

las condiciones que necesariamente hemos de presuponer hubieron de darse para que tal fenómeno fuese posible y pudiera acontecer. Para diferenciarlo de la inducción este proceso es denominado por Peirce abducción. Podría decirse que es la forma de razonamiento de Sherlock Holmes: comenzar por un hecho inexplicable (por ejemplo, la escena de un crimen), para luego remontarse a rastrear las condiciones que debemos *suponer*, debieron darse para que tal fenómeno tenga explicación. Peirce considera el descubrimiento de la órbita elíptica de los planetas realizada por Kepler un ejemplo paradigmático de esto: "para descubrir que las órbitas de los planetas eran elípticas en vez de circulares, Kepler tuvo que hacer ciertas *suposiciones* acerca del sistema planetario, sin las cuales las observaciones sobre la longitud de órbita de Marte habrían carecido de explicación. Además de hacer estas conjeturas, tuvo que generalizar su hipótesis de la órbita de Marte a todos los planetas".[16] Algo exactamente similar fue lo que pocos años antes había llevado a Copérnico a postular como hipótesis el sistema heliocéntrico, pues sólo desde esa *suposición* es que resultaba posible explicar las observaciones respecto a las fases de Venus.

Las explicaciones mediante mecanismos en psicología política siguen una ruta similar. Por supuesto todo esto implica

[16] Peirce, C. S. *Collected Papers*, vols. 41-8, C. Hartshorne, P. Weiss A. W. Burks (eds.). Cambridge, MA, Harvard University Press, 1931-1958. CP, 1.71, 2.96. De ahí que la abducción haya sido también a veces descrita como un *modus ponens* inverso (Andersen, D. "The evolution of Peirce's concept of abduction", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 22-2, pp. 145-164). Igualmente la abducción suele describirse como una especie de argumento transcendental kantiano, cuya formula lógica sería:

C
A → C

Esto debe leerse así: (i) se observa el hecho sorprendente o inexplicable *C*; (ii) si *A* fuese verdadera, *C* tendría explicación (sería algo normal), por tanto, hay una razón para pensar que *A* es verdadera. Para el análisis a fondo de este tipo de argumentación, Cabrera, Isabel (comp.), *Argumentos trascendentales*, México, UNAM, IFF's, 1999.

un proceso de explicaciones plausibles, pero que permanentemente han de permanecer sujetas a refinamiento y revisión, pues siempre será posible dar con mecanismos o conjuntos de condiciones alternativos que ofrezcan una mejor explicación o una mayor posibilidad de verificación empírica.

2. *Análisis de los mecanismos que interfieren en la configuración simbólica y emocional de la política*. La explicación mediante mecanismos abre la puerta a la comprensión de uno de los niveles más inexplorados e ignorados de la política, a saber: el análisis del espacio simbólico a través del cual se genera y apuntala el orden, la ley y la autoridad política.

La conducta humana difiere claramente del resto de las especies animales precisamente por el rol que lo simbólico juega en nuestras vidas. Pocas personas comprenden hasta qué punto su vida diaria se ve influida y controlada por los símbolos. Sin embargo, hemos de ser cuidadosos a la hora de dejar en claro qué es lo que entendemos por esto. Habitualmente se ha considerado que lo político es un hecho social, diferenciable empíricamente de otros fenómenos sociales como el derecho, la economía o la religión. El propio materialismo histórico, al igual que la ciencia política contemporánea, consideran la economía o la política el dato inicial de origen a partir del cual ha de comenzar por medirse y comprenderse empíricamente la realidad. Desde esta lógica, se supone, es el orden material el que condiciona y determina posteriormente cuáles son nuestras creencias, ideas, hábitos e interpretaciones respecto al mundo.

Debemos, sin embargo, a teóricos como Lacan, Rancière o Lefort, haber invertido esta suposición de la que se nutre la investigación empírica. Desde este otro enfoque lo político será considerado el espacio simbólico desde el cual se instituye el orden empírico. En otras palabras, es el orden imaginario y simbólico el que moldea el mundo material y no al revés. Este orden imaginario está conformado por una serie de significados culturalmente disponibles, mitos dominantes y creencias

compartidas desde las cuales se moldean los deseos y expectativas de las personas. Rancière describe este orden intangible como el espacio que "define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir que hace que los cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y tal tarea […], es un orden de lo invisible que hace que tal actividad adquiera determinada forma, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido".[17]

En suma, el orden simbólico refiere a la estructura lingüística, cultural, que organiza el espacio completo de lo social. De ahí que lo político, antes que ser un entramado institucional que podamos medir o comparar, pertenezca más bien al nivel de lo invisible instituyente, es decir, el nivel que funda el sentido simbólico propio de todo lo social inteligible y que da forma a cada manifestación política y cultural material. Este nivel debe diferenciarse del nivel de lo visible instituido, aquello que Lefort llama "la puesta en escena de la política"; misma idea que, por cierto, nutre el psicoanálisis freudiano cuando desde él se nos dice que es el nivel invisible de lo inconsciente lo que determina y da forma al nivel visible de la consciencia.

En palabras más simples: como si de una obra de teatro se tratase, el análisis teórico que emprenderemos revelará que la política posee dos dimensiones: (i) una visible, que en el caso de la política pertenece al funcionar y actuar de las instituciones y los actores políticos, aquello que el espectador ve y el científico de la política mide, compara y analiza; y (ii) otra dimensión que el espectador no puede ver, aquella invisible desde la cual se establece –en palabras de Lefort– "una donación de sentido [*mise en sens*] y una puesta en escena [*mise en scène*]"; es decir, el guion desde el cual se instituye el papel que cada actor desempeñará, la configuración que tendrá la

[17] Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Buenos Aires, Trad. Horacio Pons, Nueva Visión, 1996, pp. 44-45.

escena, la distribución de los espacios, y el sentido al que cada movimiento dará lugar.[18]

En conjunto, la explicación mediante mecanismos y el análisis de dicha esfera intangible que conforma el espacio de lo simbólico, mostrará de manera clara la forma en que la psicología política permite acceder a la comprensión de fenómenos cuya naturaleza no es susceptible de ser analizada por otras disciplinas.

Objetivo y estructura de este libro

A la luz de lo anterior, este libro persigue dos propósitos fundamentales. El primero de ellos será analizar y describir los procesos psicológicos que intervienen en la configuración política de distintos regímenes sociales: los mecanismos psicológicos de aceptación del poder, mecanismos que regulan la representación simbólica del espacio de autoridad, mecanismos cognitivos y emocionales dirigidos al presente y al futuro y, a veces, hacia el pasado. En términos amplios, la característica general de todos estos mecanismos es que no pueden aplicarse universalmente para predecir y anticipar los acontecimientos sociales, sino que representan una cadena causal, lo suficientemente general y precisa, como para que podamos aplicarla a situaciones diferentes. En términos de Elster, "un mecanismo es mucho menos que una teoría, pero es mucho más que una mera descripción puesto que puede servir de modelo para comprender otros casos análogos aun si éstos no se han presentado con anterioridad".[19] Todo ello supondrá un desplazamiento a la micro-explicación (en sustitución de las macro-explicaciones), lo cual implica hacer de la acción humana individual punto nodal explicativo.

[18] Lefort, Claude. "*La question de la démocratie*", en *Essais sur le politique*, París, Seuil, 1986, p. 20.
[19] Elster, Jon. *Tuercas y tornillos*, *op. cit*., p. 21.

El segundo objetivo consistirá en profundizar en algunos elementos claves de la psicología lacaniana que cada día, y con mayor frecuencia, cumplen un papel clave en la articulación de los análisis centrales sobre la simbología del poder y la comprensión de las relaciones sociales. En la lógica de De la Boétie y su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, ¿qué nos hace obedecer?, ¿qué explica la apatía ciudadana frente a la injusticia?, ¿qué papel cumple el aparato simbólico en ello?, ¿cómo se moldean los mecanismos de preferencias adaptativas?, ¿qué lugar ocupa la manipulación de nuestras pulsiones y *el goce* en todo esto? A través de autores como Butler, Laclau o Žižek, aplicaremos las categorías del psicoanálisis moderno, principalmente lacaniano, al análisis del discurso político moderno y el espacio simbólico de generación de autoridad y poder. Así, el trabajo que sigue está organizado de la siguiente forma.

Durante décadas, la ciencia social, la teoría de la elección racional (TER), la economía e incluso cierta clase de psicología, han supuesto que la conducta humana obedece esencialmente a un solo estímulo: el del cálculo racional estratégico al servicio del interés egoísta. A partir de este supuesto se ha construido un modelo para el cual la racionalidad consistiría ante todo en la capacidad de saber llevar a cabo balances correctos entre ganancias y pérdidas presentes *vs* pérdidas y ganancias futuras. Desde estas coordenadas, por tanto, se supone que un individuo perfectamente racional es aquel que en cada situación es capaz de sustituir las debilidades emocionales que nublan la razón por habilidades que resulten ser estrictamente algorítmicas.

El primer capítulo se centra en probar cuán equivocada es esta opinión. Expondré los fundamentos de la teoría emocional cognitiva y probaremos que uno de los avances más relevantes en la psicología en general, y la psicología política en lo particular, ha consistido en probar el papel esencial que las emociones cumplen en las decisiones racionales de los individuos. Más aún: probaré que la emotividad es un presupuesto

de la racionalidad. Las emociones, de hecho, son condición de posibilidad de la elección racional.

En el segundo capítulo describiré a detalle cuál es el lugar y el papel que la explicación mediante mecanismos ocupa en las ciencias sociales. Si bien los mecanismos que examinaremos son esencialmente psicológicos, es decir, operan a nivel de las decisiones intencionales y sub-intencionales de los individuos, muchos de ellos se vuelven sociológicos, esto es, permiten explicar las instituciones y los cambios sociales como el resultado agregado de muchas decisiones individuales. Dichas instituciones, como en su momento Tocqueville se encargó de examinar a detalle, tienen también un impacto y una influencia en la forma en que los individuos programan sus deseos y sus creencias, por lo que estudiar esto será algo que corresponda al nivel supra-intencional de análisis.

Por largo tiempo la teoría social (TS) en general, y la teoría de la elección racional (TER), en particular, supusieron que el único mecanismo de elección relevante en los humanos lo era la elección racional consciente. Muchas de las decisiones que mueven a las personas suceden a nivel intencional, sin embargo, en este capítulo veremos que extensa parte de lo que las personas hacen ocurre en el nivel de lo que Elster denomina causalidad sub-intencional.[20] Mientras en el nivel intencional el objetivo es explicar la conducta mediante creencias y deseos dados, en el nivel sub-intencional explicamos la conducta como la resultante del modo en que creencias, deseos y oportunidades se moldean mutuamente entre sí, a menudo de forma no estratégica y no consciente, e incluso produciendo fallas en la racionalidad.

Después de ofrecer un amplio, aunque de ningún modo exhaustivo, catálogo de mecanismos, en el tercer capítulo continuaremos examinando el inventario de motivaciones que opera a nivel sub-intencional. Elaborar este inventario

[20] Elster, Jon. *Political Psychology*, Cambridge University Press, 1993. Trad. Alcira Bixio, *Psicología Política*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 152.

nos permitirá explicar cuándo y por qué –debido a qué mecanismos– los individuos se ven muchas veces empujados a actuar en contra de su interés intencional. Entender y describir aquellas situaciones en las que la razón fracasa dará pie a que podamos explorar los límites de la racionalidad, así como algunos de los mecanismos que entran en operación cuando dicho fracaso ocurre y la función que las instituciones sociales cumplen en tanto estructuras orientadas a corregir tales fallos.

En el cuarto y quinto capítulos nos ocuparemos de analizar los fundamentos de la psicología lacaniana. Partiré de la base de que muchas de las burlas y críticas que Bricmont y Sokal dirigen al psicoanalista francés dan efectivamente en el blanco. No hay duda que los *Escritos* de *el Seminario* de Lacan representan –por su prosa– un obstáculo excesivo. Se trata de *Escritos,* según ironizaba el propio Lacan, para no ser leídos. Estos se encuentran repletos de neologismos, conceptos que son arrojados a la cara del lector sin ninguna explicación y sin que entre ellos medie alguna estructura clara u ordenada. Y, sin embargo, en estos capítulos mostraré que hay en la obra de Lacan ideas lo suficientemente interesantes como para que éstas alcancen a ser expuestas de modo didáctico, sencillo y claro. Ello exhibirá el modo en que Žižek, Laclau, Badiou, Butler, Mouffe o Stavrakakis (la llamada "izquierda lacaniana"), se han apropiado del aparato teórico del psicoanalista francés, contribuyendo con ello a enriquecer enormemente el análisis filosófico. Sin este aparato difícilmente seríamos capaces de pensar adecuadamente multitud de fenómenos políticos y sociales que hoy día siguen representando un desafío a la reflexión.

En este capítulo y en el sexto, nos centraremos en mostrar cuáles son esos fenómenos políticos y cómo es que la aplicación de la analítica de Lacan abre la puerta a pensar bajo otras coordenadas diversos 'síntomas sociales' como el consumismo, la falsa actividad, el falso consenso, el populismo, la aceptación acrítica y voluntaria del poder, la demagogia y los soportes simbólicos, emocionales y afectivos de la autoridad.

Por último, finalizaré este libro con un apéndice dirigido a reseñar algunas de las contribuciones más importantes provenientes del campo de la psicología evolutiva. En este apéndice mi propósito será dejar señaladas una serie de notas introductorias para que la lectora o lector interesado sea capaz de comenzar a familiarizarse con alguna de las herramientas que la psicología evolutiva ofrece como método y enfoque para ayudarnos a entender mejor el difícil universo moral de los humanos.

Se impone aquí una aclaración: no dedico en el libro ningún capítulo específico a exponer el gran avance que en los últimos años ha tenido la psicología social experimental. He creído que la mejor forma de ilustrar la importancia de dicha psicología es mencionar, en todos aquellos casos donde disponemos de ejemplos significativos, aquellos experimentos clásicos que de modo más nítido dan soporte a la mayor parte de las hipótesis teóricas que a lo largo del libro iremos planteando. Estoy convencido de que toda ciencia es un complemento teórico y experimental, en donde una dimensión requiere permanentemente del auxilio y el soporte de la otra.

Por ello me daré por satisfecho si el lector o lectora encuentra en este libro una vía para introducirse al fascinante mundo de la psicología política, así como a las vetas filosóficas y analíticas que sus tesis nos abren, en espera de que nuevos estudios empíricos sigan avalando la mayor parte de las cuestiones teóricas que aquí dejaré planteadas.

Emociones y racionalidad

El lugar de la emoción en la tradición

La historia de las emociones y las pasiones está marcada por una nítida línea divisoria que las opone a la razón. De algún modo u otro prácticamente todas las personas hemos sido educadas en la idea de que en la vida las decisiones acertadas proceden de una cabeza fría. Una y otra vez nos ha sido dicho que razón y emociones son como agua y aceite –no deben mezclarse– y que en general nos irá mejor si aprendemos a mantener las emociones apartadas de la mente.

No sólo la educación tradicional parte de estos principios, sino también la formal. La teoría de la elección racional, buena parte de la ciencia social y cierta tradición filosófica, han entendido que el éxito en el desempeño cotidiano es cuestión de saber hacer cálculos adecuados. La economía clásica va más allá: concibe que el comportamiento humano se reduce a la capacidad racional de saber reaccionar adecuadamente a los estímulos del entorno. De acuerdo, por ejemplo, con el modelo tradicional del ya fallecido premio Nobel Gary Becker, las decisiones que toman los individuos obedecen exclusivamente a incentivos. La gente analiza los pros y contras que cada escenario de decisión impone y luego simplemente se limita a actuar en consecuencia eligiendo la opción que mejor maximiza sus resultados.

Según el famoso *Simple Model of Rational Crime* del propio Becker (SMORC, por sus siglas en inglés), al elegir su moralidad las personas dejan simplemente de lado cualquier

planteamiento o *sentimiento* sobre lo correcto y lo incorrecto. En lugar de ello se concentran exclusivamente en comparar fríamente si los costos y ventajas de la honestidad superan los costos y ventajas de la criminalidad para, finalmente, decidir actuar en consecuencia. Conforme a esta lógica, escribe Dan Ariely, si vamos apurados de dinero y nos vemos frente a la posibilidad de asaltar un establecimiento "en seguida calculamos cuánto habrá en la caja registradora, posteriormente pensamos en la probabilidad de que nos pillen, imaginamos el castigo que podríamos recibir y entonces –equilibrando ganancias y pérdidas presentes con posibles ganancias y pérdidas futuras– decidimos si vale la pena entrar a robar o no".[21] Decidir ser honesto o criminal, ganarse la vida escribiendo libros o asaltando bancos, no sería, por tanto, más que cuestión de dar solución a un algoritmo de tipo meramente prudencial.

Además de la economía, la filosofía en general ha tendido a considerar que en cuestiones de moralidad o de justicia las emociones no ocupan un lugar relevante. Desde Platón, Kant y hasta llegar a Rawls, ética y justicia han sido pensadas como diseños guiados por principios cuya derivación se sustenta en procedimientos abstractos y consideraciones estrictamente racionales. Es de advertir que, debido a su supuesta inestabilidad, las emociones suelen ser descritas en franca oposición a la razón. El propio Hume, Adam Smith y la tradición escocesa (a la que nadie podrá acusar de no haber reconocido el papel fundamental que emociones "nobles" como la compasión o la empatía cumplen en el desarrollo de nuestro sentido de la justicia), dejaron, sin embargo, igualmente de lado la consideración del papel fundamental que sentimientos "negativos" o "irracionales" –por ejemplo, la venganza o la ira– desempeñan a la hora de ayudarnos a alcanzar un conocimiento adecuado respecto a qué es lo justo o lo correcto.

[21] Ariely, Dan. *The (honest) truth about dishonesty,* Harper Collins, 2012. Trad. Joan Soler, *¿Por qué mentimos?,* Barcelona, Ed. Planeta, 2012, p. 17.

Hace, sin embargo, tan sólo unos pocos años, Robert C. Solomon argumentaba ya convincentemente sobre lo errado de este enfoque: sin duda hay circunstancias puntuales donde la intensidad del enfado o la furia suelen nublar nuestra capacidad racional de juicio, pero esto obliga a plantearse una cuestión: ¿acaso podríamos en general llegar a sentir compasión hacia el sufrimiento ajeno o empatía hacia nuestros semejantes si no fuera gracias a que somos también capaces de experimentar emociones viscerales de enojo o furia cuando observamos maltrato o daño injustificado? Sin la emoción de la venganza, ¿cómo podríamos desear remediar, sancionar o corregir una injusticia? Examinadas desde esta perspectiva, quizá resulte que las emociones "negativas" no resulten tan negativas después de todo.[22]

El pensamiento político no parece salir mejor librado de esta tendencia generalizada proclive a minimizar el rol de todas las emociones. Al igual que en filosofía y en economía, aquí también parece ser que el supuesto predominante es que la toma política de decisiones debe darse bajo circunstancias donde el tomador de decisiones sea capaz de guiarse por cálculos racionales que no se vean expuestos a los débiles hábitos emocionales de los humanos, cuya fragilidad e inestabilidad –según acostumbra decirse– suelen ser la causa de las malas decisiones y la corrupción.

No se trata de una exageración. Eso fue exactamente lo que en 2018 sostuvo el vicepresidente de SoftBank, Tetsuzo Matzuda, creador de Michihito Matsuda, Robot ginoide de última generación que en abril de ese año se presentó a las elecciones municipales de Tama New Town, Japón y logró pasar a la segunda vuelta electoral en la que quedó en tercer lugar con

[22] Para un desarrollo completo de esta argumentación, Solomon, Robert C. "Sympathy and Vengeance: the role of the emotions in justice", en Van Goozen, Tephanie, Van de Poll Joseph (eds.) *Emotions. Essays on Emotion Theory,* Nueva York, Psychology Press Taylor y Fancis Group, 2009, pp. 291-312. También puede consultarse: Brader, Ted y Marcus, George E. "Emotion and policial Psichology", especialmente el apartado "Anger", en Leonnie Huddy *et al.* (eds). *The Oxford Handbook of Political Psichology, op. cit.,* pp. 165-204

4,013 votos contra 4,457 votos obtenidos por el candidato que al final ganó la contienda. Se trata del primer robot en la historia de la humanidad que estuvo a punto de convertirse en gobernante. La pregunta que frente a esto claramente surge, es: de haber triunfado, ¿cuál habría sido el desempeño de Michito Matzuda? ¿Habría sido un buen funcionario? ¿Es posible tomar decisiones correctas sin experimentar emociones o sentimientos? ¿Tomaríamos mejores decisiones si aprendiéramos a pensar y ser más parecidos a robots mega racionales?

El célebre Isaac Asimov tuvo esta interrogante en mente en todas sus narraciones de ciencia ficción cuyo protagonista es *Multivac*. Las especificaciones de *Multivac* varían según los distintos relatos donde aparece, pero en todos ellos hay una constante: se trata de una especie de Inteligencia Artificial (IA), un mega concentrador de información *big data* capaz de centralizar y procesar todos los datos relevantes para la toma de decisiones. Este mega computador global de IA ha vuelto a los gobiernos y a las administraciones irrelevantes e incluso ha vuelto obsoleta la necesidad de acudir a elecciones, pues, gracias a su existencia, en el mundo de Asimov, todas las decisiones se toman desde el más complejo y racional análisis de datos.

En este capítulo voy a ofrecer evidencia y argumentación concluyente para probar que modelos ficticios como *Multivac* o reales como Michihito Matsuda, más que escenificar escenarios utópicos deseables lo que hacen es alertarnos frente a realidades distópicas a evitar. No es coincidencia que, en uno de los mejores relatos de *Multivac,* "*la última pregunta*", el universo termine por colapsar. Lo cierto es que, sin emociones, la elección racional simplemente no es posible. Y ello es así porque, tal y como veremos, la emotividad es un componente esencial de la racionalidad.

En términos de psicología política esto dejará claro algo que tal vez prácticamente toda la gente intuye. Me refiero al hecho conocido de que la mayor parte de las decisiones políticas, como referéndums o elecciones, tienen mucho más que ver con los sentimientos humanos que con la racionalidad.

Como he argumentado ya en otro lado,[23] si la democracia fuese cuestión de tomar decisiones estrictamente racionales no habría ninguna razón para usar las elecciones como mecanismo de decisión colectiva. Resolver qué es lo correcto o adecuado para cada caso es un asunto que no puede determinarse por votación, sino que obedece a razones que requieren ser independientes de las opiniones predominantes. Como sabemos, desde Hume, una idea *aceptada* no se vuelve por ello *aceptable*. Que hipotéticamente todo el mundo aceptara legalizar la tortura no haría a la tortura deseable. Nociones normativas respecto a lo que *debe ser* correcto o verdadero no pueden hacerse derivar de cuestiones fácticas sobre lo que *es* sin incurrir en la falacia naturalista.[24] Por ello, asuntos que desde el punto de vista ético o técnico resultan especialmente áridos y difíciles de dirimir no se resuelven mediante votación. Que una mayoría vote a favor del creacionismo no vuelve el evolucionismo de Darwin una teoría incorrecta. Además, y si como suele ocurrir en democracia, los temas a decidir implican nociones moralmente controversiales o involucran la necesidad de evaluar variables económicas o técnicas complejas que el grueso de los individuos desconoce, determinar el contenido de lo correcto no es algo que pueda decidirse por regla de mayoría. Hay, en definitiva, mejores formas de decidir racionalmente que las consultas. Ese es el motivo por el que decisiones como "a cuántos pies de altura debe volar un piloto" no se someten a votación de los pasajeros que viajan en una aeronave.

Ahora bien, esto de ningún modo debe interpretarse como una diatriba contra la democracia y una especie de arenga elitista a favor de la epistemocracia o gobierno de los expertos. Lo que aquí, por el contrario, deseo advertir es que la

[23] Curcó, Felipe. *Teoría del voto e ignorancia racional: un argumento contra las elecciones,* México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2022.

[24] Para la enunciación original y clásica de esta falacia, Hume, David. [1738] 1958. *A treatise of Human Nature* (ed. L.A. Sellby-Bigge), Oxford University Press. Sección I, Libro III, pp. 469-470.

democracia tiene ante todo valor procedimental o ético antes que valor instrumental, es decir, existe no tanto porque sea un instrumento adecuado para generar respuestas epistémicamente correctas, sino porque es un procedimiento que permite tratar las emociones y sentimientos de las personas –así como sus preferencias– de forma equitativa, en pie de igualdad.[25] Son los sentimientos y preferencias de las personas, más que sus saberes, lo que la democracia busca procesar con imparcialidad, lo cual tiene sentido, pues, como lo señala Stavrakakis, "el cambio social y político nunca ha sido una cuestión de proporcionar información correcta", ya que lo que realmente está en juego en estos casos "es el investimento emocional subjetivo y colectivo de sentimientos y actitudes particulares".[26]

Un cambio de paradigma: las emociones son un algoritmo

A la luz de lo anterior es urgente replantearse el lugar que el análisis de las emociones ha ocupado en el pensamiento político, especialmente debido a avances en investigación reciente que prueban los motivos por los cuales modelos como el SMORC resultan erróneos o cuando menos incompletos. Asimismo, esto también mostrará algo que la tradición previa a las dos últimas décadas del siglo pasado parece haber pasado gravemente por alto, a saber: la existencia de un claro componente cognitivo en la emotividad. Ambos elementos más adelante nos permitirán ver cómo la decisión y la acción

[25] Usando datos que provienen de Deininger y Squire, y estableciendo una partición dicotómica de los regímenes políticos en democracias y autocracias, Przeworski ha probado que las democracias tienden incluso a producir peores resultados que las teocracias, específicamente la desigualdad tiende a ser menor en algunas autocracias que en las democracias (medida la desigualdad por la proporción del 20% más alto en relación con el 20% más bajo de todos los ciudadanos que perciben algún ingreso). Przeworski, Adam, *Democracy and the Limits of Self-Government,* Nueva York, Cambridge University Press, 2000.

[26] Stavrakakis, Yannis. *The Lacanian Left Psychoanalysis*, Albany State, University of New York Press, 2007. *La izquierda lacaniana*. Trad. Mosconi, Lilia, México, FCE, 2010, p. 208.

política suponen siempre un balance de conocimiento emocional. Permítaseme entonces comenzar a explicar esto a detalle.

Hace unos cuantos años, Dan Arely y sus colegas Nina Mazar y On Amir diseñaron un interesante experimento en el MIT de Boston para mostrar la razón por la cual el SMORC no ofrece una descripción precisa y completa del modo en que las personas toman decisiones morales.

El experimento consistió en reunir a un grupo de estudiantes interesados en participar voluntariamente en un juego de resolución de matrices. A cada participante se le entregó una hoja donde debía resolver una serie de cálculos aritméticos muy sencillos, por ejemplo, hallar en un crucigrama numérico aquellas hileras que, sumadas, arrojaran como producto una determinada cantidad. Se les informó que tenían cinco minutos para hacerlo y que podrían ganar hasta dos dólares por cada matriz o cálculo resuelto adecuadamente. En el grupo de control, una vez finalizado el tiempo, cada participante se acercaba con su hoja a la mesa del facilitador, éste contabilizaba las respuestas correctas y luego ofrecía un pago de dos dólares por cada acierto obtenido. ¿Cuántas matrices logró en promedio resolver cada estudiante? Bajo estas condiciones cada estudiante tuvo en promedio cuatro respuestas correctas. En el grupo experimental todo transcurría exactamente igual, a excepción de una diferencia significativa: ahora se recreaba una situación en donde era posible mentir. Una vez finalizado el tiempo se solicitaba a cada persona contar en privado sus aciertos, luego ir al fondo de la sala y colocar su papel en una máquina trituradora. Finalmente, destruida la evidencia, cada quien se acercaba al facilitador, le decía cuántas respuestas correctas había obtenido, y éste, confiado en lo que se le decía, procedía a entregar el pago correspondiente.

La finalidad de este diseño era permitir comparar el rendimiento de la condición de control, donde es imposible engañar, con el rendimiento declarado por cada participante en el grupo experimental de la trituradora, donde engañar es posible. Dado el caso de que el promedio en la resolución de

matrices fuera el mismo en ambos grupos –el de control y el experimental– la conclusión sería que no se produjo engaño. En cambio, si en términos estadísticos los participantes del grupo de control exhibían un mejor desempeño eso significaría que han mentido. Además, el engaño es cuantificable pues consiste en la diferencia entre el número de matrices que los participantes declaran haber resuelto en el grupo de la trituradora contra las matrices efectivamente resueltas en el grupo donde no era posible triturar la hoja antes de recibir el pago.

¿Cuál fue el resultado? El resultado fue que en el grupo donde engañar era posible la mayoría reportó haber resuelto una media de seis matrices, dos más que los otros. Es decir, que, en resumen, en este grupo la mayor parte de las personas eligió mentir con el fin de obtener un mayor beneficio. Sin embargo, aunque la mayoría mintió, lo cierto es que decidió hacerlo sólo un poco, es decir, sin exagerar demasiado el número de respuestas correctas.

Ahora bien, *ceteris paribus*, y de acuerdo con las premisas del SMORC, si repitiésemos el experimento, pero ahora la recompensa por cada matriz resuelta se elevara considerablemente manteniendo constante la opción de engañar sin posibilidad de ser descubierto, entonces el porcentaje de engaño habría igualmente de aumentar en forma proporcional a la ganancia esperada. Al fin y al cabo, según el SMORC, agentes racionales maximizan resultados atendiendo únicamente a los estímulos del entorno. Por tanto, si resulta posible mentir para obtener un beneficio mayor y la posibilidad de ser descubierto se mantiene nula, el balance costo-riesgo-ganancia llevaría a las personas a potenciar su conducta fraudulenta. Así, Ariely y su equipo decidieron replicar el experimento ofreciendo ahora 10 dólares (es decir, cinco veces más) por cada matriz resuelta y observar qué sucedía.

Los resultados fueron sorprendentes. Mientras el modelo SMORC habría anticipado que cinco veces más ganancia debería traducirse en cinco veces más embuste, resulta que la posibilidad de poder obtener impunemente un lucro

mayor, lejos de generar un incentivo igualmente mayor a hacer trampa, provocó de hecho el efecto contrario, es decir, que el engaño tendiese a disminuir. Para descartar variables ocultas el experimento fue replicado en distintas modalidades, con públicos pertenecientes a diferentes estratos sociales y en situaciones cotidianas, por ejemplo, con taxistas que creían estar llevando como pasaje a gente invidente que no podía leer los taxímetros.[27] No obstante, en ninguno de los casos hubo variación. La expectativa de una mucho mayor ganancia no hizo aumentar el nivel de deshonestidad de las personas, todo lo contrario, la disminuyó. ¿Por qué ocurrió esto?

La respuesta es que los resultados del experimento de Ariely sugieren que buena parte de las decisiones que las personas tomamos obedecen no sólo a estrategias racionales, como asignar ganancias probables a cada alternativa para luego escoger aquella cuyo valor multiplicado por la probabilidad de obtenerla, restando la probabilidad de ser descubierto, supere el producto de todas las demás.

Si algo podemos colegir de este ensayo experimental, es que nuestros *sentimientos* morales juegan un papel fundamental en las decisiones que tomamos. Específicamente, nuestro sentido de la moralidad está asociado al tipo de cosas que somos capaces de hacer hasta el límite de que no se produzcan *emociones* que minen nuestra autoestima o hagan sentirnos muy mal, lo cual parece reforzar la tesis de Hume de que "la moralidad […] es más propiamente sentida que juzgada".[28] En otras palabras: no hay duda de que en ejemplos como éste nos mueven dos clases de motivaciones. Por un lado, deseamos obtener el mayor beneficio posible, por el otro, deseamos proteger y cultivar una cierta imagen de nosotras o nosotros mismos. Queremos considerarnos personas medianamente valiosas, honestas, de modo que cometemos transgresiones sin

[27] Ariely, Dan. *The (honest) truth about dishonesty, op. cit.*, pp. 1-36.
[28] Hume, David. *A Treatise of Human Nature* (ed. L. A. Selby-Bigge), Oxford University Press [1740])1958, p. 470.

rebasar el punto en que éstas no nos impidan conservar una imagen digna de nuestra identidad. Así, puede que robarme un bolígrafo de la oficina donde trabajo no me genere sentimientos que desafíen mi sentimiento de valía propia, pero si en lugar de un bolígrafo me robo un equipo de cómputo, difícilmente la idea que tengo de mí podrá permanecer intacta.

De hecho, en casi todas las circunstancias nuestras emociones nos ofrecen razones e información relevante para actuar. Un trabajo reciente sobre las emociones confirma esto y muestra lo errada que ha estado la habitual obsesión filosófica con los principios de la racionalidad abstracta. No sólo la emotividad es uno de los componentes esenciales de la inteligencia, sino que cada vez más la literatura especializada pone al descubierto la función esencialmente cognitiva de los sentimientos.[29] En esto han sido pioneros trabajos como el de Gordon, donde queda probado que, aun distinguiendo entre emociones fácticas y epistémicas, y sin importar en qué categoría caiga una emoción, todas constituyen mecanismos de conocimiento y tienen un contenido proposicional.[30]

Nadie, sin embargo, como el profesor Yuval Noah Harari, ha sabido describir mejor el papel epistémico determinante que nuestras emociones juegan en las decisiones cotidianas que tomamos, ya sea se trate de subsistir, ya sea que se trate de elegir pareja o escoger trabajo.

Nuestras emociones –escribe en uno de sus más conocidos libros– en realidad no son más que "algoritmos bioquímicos vitales para la supervivencia y la reproducción de todos los

[29] Frijda, N. H. *The emotions*. Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press. 1991; Gordon, R. *The estructure of emotions*. Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press. 1987; Nussbaum, Martha. *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008.

[30] Emociones como el orgullo, la indignación o la autoestima son consideradas por Gordon *fácticas*. Ello no impide que tengan un contenido proposicional. Por ejemplo, podemos decir que *S* está enfadado de *p* sólo si *S* cree que *p* es verdad y cree o sabe que *p* ha ocurrido. En cambio, emociones epistémicas como el miedo implican que *S* tenga miedo de *p,* sólo en la medida en que crea o sepa que *p* es peligroso (y tenga además una actitud adversa al peligro). Gordon, R. *The structure of emotions, op. cit*., caps. 2 y 4.

mamíferos".[31] Describir las emociones homologándolas a un algoritmo puede parecer extraño, especialmente porque solemos asociar la palabra "algoritmo" a un cálculo racional. Sin embargo, pensémoslo un poco: un algoritmo, nos dice Harari, es un conjunto metódico de pasos empleados para hacer cálculos, resolver problemas y alcanzar decisiones. El algoritmo no consiste en un cálculo concreto, sino que es el método o la serie de reglas que seguimos cuando realizamos el cálculo.[32] Eso puede adquirir la forma de una operación matemática, pero también consistir en el procedimiento que hemos de seguir para elaborar una receta o las instrucciones informáticas que permiten a *google maps* ordenar una serie de datos para optar por la mejor ruta de tráfico. En todo caso, lo cierto es que algoritmos empleados por animales humanos y no humanos no operan exclusivamente con base en reflexiones abstractas y pensamientos matemáticos, sino que fundamentalmente son funciones que se desenvuelven a través de emociones y sensaciones. Para entender esto –nos dice el profesor israelí– considérese, por ejemplo, el siguiente problema de supervivencia:

> […] un babuino ve unas bananas que cuelgan de un árbol, pero también se da cuenta de que un león acecha en las inmediaciones. ¿Debería el babuino arriesgar su vida por esas bananas? […] La situación se reduce a un problema matemático de cálculo de probabilidades: la probabilidad de que el babuino muera de hambre si no come, frente a la posibilidad de que el león lo atrape. Para resolver este problema el babuino necesita tener en cuenta muchos datos: "¿qué distancia me separa de las bananas y del león?" ¿A qué velocidad podemos correr ambos? […] El león, ¿tiene aspecto de estar hambriento o saciado? ¿Cuántas bananas hay?" Además de estos datos externos, el papión ha de tener en cuenta afirmación adicional interna. Si le acucia el hambre

[31] Harari, Yuval Noah. *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Trad. Joandomenec Ros i Aragones, Barcelona, Debate, 2016, p. 100.
[32] *Idem*.

> tendrá sentido arriesgarlo todo. En cambio, si acaba de comer y el ansia por las bananas es glotonería, ¿por qué correr ningún riesgo?[33]

Obviamente, como lo señala Harari, ponderar todas estas variables y probabilidades requiere un procesamiento mucho más complejo y rápido que el que permite el pensamiento abstracto. Hablamos, además, de una circunstancia en que la vida o la muerte depende por completo de un tratamiento rápido y correcto de la información A la luz de sus probabilidades, ¿cómo mide y pondera un primate todos estos datos en una situación como la descrita? Sabemos que, no como lo señalaría el modelo SMORC o la teoría de la elección racional; no con un ordenador y notas, ni tampoco asignando probabilidades matemáticas a cada ganancia o pérdida esperada.

Lo que más bien sucede es que todo el cuerpo del babuino es una computadora. Siente hambre, siente miedo, tiene la boca seca, tiembla al ver al león. "En una fracción de segundo experimenta una tormenta de sensaciones, emociones y deseos, que no es otra cosa que el proceso de cálculo".[34] Todas estas emociones, a través de un metódico proceso fisiológico apegado a rigurosas leyes bioquímicas finalmente arrojan un resultado. Éste aparece como una sensación: "de repente el babuino sentirá que su espíritu se eleva […] sus músculos se tensan, su pecho se hincha, tomará una bocanada y ¡adelante!, se animará a hacerlo".[35]

Teoría somática y cognitiva de las emociones

Durante mucho tiempo las emociones y sentimientos –al menos parte importante de ellos– fueron vistos como una cualidad espiritual específicamente humana. No obstante, avances

[33] *Ibid*., pp. 101-102.
[34] *Ibid*., p. 102.
[35] *Idem*.

en disciplinas como la biología, química y neurociencias poco a poco han ido arrojando luz sobre la manera en que nuestro cuerpo y nuestro cerebro funcionan. Estos avances han ido consolidando aquello que Nussbaum define como teorías conductistas de la emoción, las cuales se caracterizan por analizar las emociones a partir de los mecanismos filológicos que las generan. Ello ha ido contribuyendo a afianzar cada vez más la idea de que los sentimientos son mecanismos bioquímicos que mamíferos y aves emplean para calcular rápidamente probabilidades de supervivencia y reproducción, y cuya acción siempre genera algún reflejo consciente o inconsciente de tipo somático, es decir, corporal. Así, el proceso que suele dar lugar a una emoción suele ser siempre el mismo. Primero se presenta alguna exigencia o desafío en el entorno que genera una excitación o manifestación corporal. En seguida el estado emocional correspondiente surge como consecuencia de los procesos evaluativos que espontáneamente lleva a cabo el organismo con el fin de examinar los riesgos inherentes a la situación en la que éste se halla. Por último, a través de las emociones y los cambios fisiológicos que dan lugar a ellas, se dispone óptimamente la economía del cuerpo para que éste sea capaz de dar una respuesta adecuada a tales exigencias.

Hasta donde tenemos conocimiento, William James fue el primer teórico de la era moderna en desarrollar una teoría somática de las emociones. Aun si algunos estudiosos de la emotividad, como Nussbaum, Calhoun o Solomon, creen advertir elementos de una teoría cognitiva y fisiológica de la emoción, ya presente desde Aristóteles, lo cierto es que no es sino hasta la obra del connotado psicólogo y filósofo pragmatista que la pregunta *¿qué es una emoción?* aparece explícitamente formulada con la intención de elaborar una respuesta médica y psicológica a esta interrogante.[36]

[36] James, William. *The principles of psychology*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1983; Calhoun, Cheshire y Solomon, Robert C. *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, México, FCE, 1992;

El ensayo de James, *¿qué es una emoción?*, apareció publicado por vez primera en la revista *Mind* en 1884, y casi de inmediato llamó la atención del psicólogo danés C. G. Lange, quien ya llevaba tiempo trabajando en cuestiones muy próximas a las de James y había obtenido resultados y conclusiones muy similares a las de éste. La proximidad entre los dos enfoques era tanta que ambos psicólogos decidieron publicar en 1885 una propuesta conjunta bajo el título *The emotions*. Desde entonces a la fecha, esa es la razón por la cual conocemos su teoría como la teoría James-Lange.

La teoría James-Lange es somática, puesto que define las emociones como la percepción de los cambios corporales y hechos excitantes que acontecen en el cuerpo en tanto resultado de la interacción de éste con el ambiente.[37] Adicionalmente se trata de una teoría evaluativa, lo cual la aproxima mucho a las perspectivas cognitivas de la emoción. Quiere decir esto que el eje fundamental en torno a la cual gira la teoría James-Lange posee un gozne doble: *(a)* por un lado, y como acabamos de señalar, emociones y sentimientos se entienden como el resultado de una reacción fisiológica que es percibida en mayor o menor grado por la consciencia. Por otro lado, *(b)* las emociones así entendidas nos permiten evaluar y conocer el mundo. Si algo buscan enfatizar las teorías cognitivas de la emoción es la forma en que creencias y emociones se implican mutuamente. Más adelante veremos que las emociones pueden tener origen en un estímulo externo, como cuando, por ejemplo, alguien me asusta y entonces yo siento miedo, o bien en un estímulo interno, como cuando, por ejemplo, un pensamiento o una creencia dan lugar a un sentimiento. Si se me ocurre pensar que mi vecino es un excelente poeta, posiblemente eso generará que yo sienta afecto y respeto hacia él (en especial si valoro la poesía como algo admirable), pero, por

Nussbaum, Martha. *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Trad. Araceli Maira, Barcelona, Paidós, 2008.

[37] James, W. *The principles of psychology, op. cit*., p. 1065.

otra parte, si siento afecto y cariño por mi vecino eso también podría llevarme a sobrevalorar sus dotes literarias y/o generar que yo alimente ciertas creencias respecto a sus capacidades. Las emociones nos ayudan a evaluar cognitivamente lo que nos rodea, y al hacerlo moldean nuestras creencias. Al mismo tiempo, nuestras creencias también ajustan y causan nuestras emociones.

Para probar *(a)* James utiliza un experimento mental. Nos pide que imaginemos una emoción intensa (ira, enojo, furia, temor) y luego hagamos el esfuerzo de intentar omitir de nuestra consciencia cada uno de los síntomas corporales que son inherentes a dicha emoción. Si usted realiza adecuadamente este ejercicio –nos dice James– al final se dará cuenta de que respecto a cualquier emoción que sea considerada, si omitimos la dimensión fisiológica-material, esto es, la aceleración de los latidos del corazón, la respiración entrecortada, el temblor de las extremidades, la carne de gallina, el sudor, etcétera, "es imposible pensar qué quedaría de la emoción inicial" a no ser que ésta se redujera a una mera abstracción vacía, "un simple estado frío y neutral de apreciación meramente intelectual".[38] Por otra parte, y para probar *(b)*, James podría invocar un ejemplo como el del babuino al que nos referimos en el apartado anterior. Cuando un mono, un gato o un humano experimenta alerta por cualquier circunstancia, ello es porque diversos patrones bioquímicos están siendo reconocidos y procesados por el cerebro con la finalidad de evaluar si hay o no una probabilidad elevada de riesgo. De forma similar a como los sentimientos de atracción sexual son reflejo de diversos algoritmos bioquímicos indicando probabilidades elevadas de apareamiento exitoso, también sentimientos morales como el altruismo o la justicia cumplen una función tanto cognitiva como adaptativa. Se trata de mecanismos evolutivamente estables que han favorecido la perduración de la especie, acortando, acelerando o complementando nuestros juicios

[38] *Ibid*., p. 1067.

epistémicos. Ejemplos como estos muestran con claridad la forma en que las emociones son, en palabras de Nussbaum, "evaluaciones o juicios de valor que atribuimos a cosas, personas y situaciones".[39] En definitiva, dichos ejemplos exhiben que valorar y evaluar situaciones complejas, así como patrones y variables difíciles de cuantificar, es algo que siempre involucra el concurso de la afectividad.

Ahora bien, a pesar de que James consideró estas ideas como el punto nodal de su teoría, nunca realizó experimentos para confirmar que los sentimientos se originan en la percepción de cambios fisiológicos, ni tampoco para comprobar el rol esencial que las emociones cumplen en la toma consciente de decisiones.

Curiosamente, la ocasión para comprobar esto último vendría dada por un lamentable suceso acontecido en Nueva Inglaterra en el verano de 1848, exactamente treinta y siete años antes de que James y Lange publicaran su teoría. A la postre, este lamentable acontecimiento abriría la puerta para estudiar clínicamente a pacientes incapaces (debido a un déficit emocional) de tomar decisiones adecuadas. Concretamente, estos casos clínicos brindaron evidencia suficiente para probar que la atrofia en lo que respecta a la capacidad racional de toma de decisiones obedecía a un motivo claro, a saber, una severa dificultad para experimentar emociones "contrafactuales" (más adelante explicaré qué significa esto). A raíz del diagnóstico a estos primeros pacientes, la ciencia pudo ir dejando cada vez más en claro que las emociones son esenciales para el correcto desarrollo de la razón; de hecho, la favorecen y no sólo la ayudan de forma esencial en lugar de entorpecerla, sino que inclusive son una condición de posibilidad para el logro de un correcto desempeño cognitivo. Emociones y razón forman una misma espiral, sin que esto quiera decir que la emoción deba sustituir a la razón (aunque a veces es conveniente que lo

[39] Nussbaum, Martha. *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, *op. cit.*, p. 24.

haga: por ejemplo, cuando el miedo me hace apartarme de un autobús sin frenos que corre a atropellarme). Las emociones, por tanto, son un elemento constitutivo e indispensable de la razón, ya que, en realidad, tal y como veremos, sin emoción quedamos completamente impedidos para decidir.

Damasio y el caso Phineas Gage

En 1848, a sus escasos veinticinco años de edad, Phineas Gage era un avezado y exitoso capataz de construcción en Nueva Inglaterra. Durante el verano de ese año su contrato de trabajo era con el Ferrocarril Rutland & Burlington. Gage tenía a su cargo a una numerosa cuadrilla de hombres cuya labor era tender la nueva línea férrea para la expansión del ferrocarril a Vermont. No se trataba de una tarea fácil. El ferrocarril debía ir en línea recta y el terreno, por el contrario, era curvo y accidentado. Por todas partes había roca dura y estratificada que era necesario dinamitar con el fin de abrir camino a una ruta más directa y nivelada.

Narra Damasio que Gage medía un metro y sesenta y cinco centímetros de estatura, de complexión sana y atlético. Era especialista en técnica de detonados. De él solían decir sus compañeros que se trataba del hombre más eficiente y capaz en su tarea.[40] En aquel tiempo esta tarea exigía mucha pericia y concentración: se perforaba la roca, se rellenaba hasta la mitad de pólvora, se insertaba la mecha y se cubría con arena. Finalmente, ésta era aplanada con una viga de hierro a través de una cuidadosa secuencia. El aplanado y la arena eran fundamentales para contener la detonación. La viga de hierro no era fácil de manipular pues pesaba alrededor de cinco kilos y

[40] La historia completa de Phineas P. Gage, así como todas las implicaciones que ésta tiene en los avances del conocimiento neuro–científico respecto a la emotividad, la tomo de: Damasio, Antonio. *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, trad. Joandomenec Ros, Barcelona, España, Ed. Planeta, 2011.

medio y medía alrededor de dos punto cinco centímetros de ancho por un metro y cinco centímetros de alto.

Un día, como cualquier otro en la ardua tarea de tendido del ferrocarril, un acontecimiento verdaderamente trágico iba a ocurrir en la vida de Gage. Sabemos los detalles gracias al diario de un testigo: el doctor John Harlow, con base en cuyas notas Damasio cuenta lo siguiente.[41]

Ese día por la tarde Phineas G. había acabado de poner pólvora y mecha en un agujero. Sus asistentes habían comenzado a colocar la arena mientras él aplanaba las partes ya cubiertas hasta que, de pronto, estando en medio de esa tarea cuya realización exigía plena concentración, alguien le habla por la espalda haciéndole apartar por unos instantes la vista del barreno. Esto provoca una distracción fatal: que Gage voltee a mirar a la persona que se dirige a él mientras de espaldas sigue golpeando directamente sobre la pólvora un tramo que sus asistentes todavía no han cubierto con arena.

Lo inevitable sucede. Súbitamente los golpes en la roca generan chispas y las chispas hacen que la carga de pólvora le explote a Gage en pleno rostro.

La explosión es tan brutal que provoca que la varilla penetre por su mejilla izquierda, perfore la base de su cráneo, atraviese la parte frontal del mismo y salga a gran velocidad a través de la parte superior de su cabeza. Ante la mirada atónita de toda la cuadrilla la barra aterriza a más de treinta metros de distancia dejando un rastro de sangre, masa encefálica y sesos regados. El cuerpo de Gage yace inmóvil en la tierra. Cuando sus hombres se aproximan a auxiliarlo quedan boquiabiertos, no pueden creer lo que miran: la parte superior de la cabeza del hombre se halla completamente agujerada. El hueso del cráneo fracturado, un agujero de al menos cuatro centímetros de grosor permite ver que la masa encefálica del cerebro ha sido perforada alcanzando a atravesar todo el lóbulo frontal izquierdo; la pérdida de masa cerebral es considerable.

[41] *El error de Descartes, op. cit.*, pp. 33-54.

Y, sin embargo, Gage no sólo no está muerto, sino que logra incorporarse con la ayuda de sus hombres y mantenerse erguido mediante sus propios pies. Habla con total coherencia por unos minutos. Es llevado por una carreta de bueyes al hotel más próximo que se halla a un kilómetro de distancia. Ahí es examinado por el doctor del pueblo, un internista (el Dr. Harlow), quien no puede dar crédito a lo que mira y escucha. Gage es capaz de narrar paso a paso el accidente. Su lenguaje no sólo es consistente, también es perfectamente articulado. Contesta correctamente a todas las preguntas. Es capaz no solamente de hablar, sino de mantenerse en pie y caminar. Pese a la visible gravedad de la lesión cerebral que ha sufrido sus capacidades lingüísticas y motoras parecen no haber sufrido afectación. Tampoco hay lesión en la memoria. Sus recuerdos de corto y largo plazo están intactos.

El Dr. Harlow no es neurólogo ni psiquiatra, y por supuesto, dada la época, carece de antibióticos, pero hace lo que puede: limpia la herida a profundidad, recuesta al paciente de modo inclinado para facilitar el drenaje, y durante los días siguientes va retirando con escalpelo un par de abscesos. De forma milagrosa el paciente sobrevive la inevitable infección de la herida. Tendrá grandes fiebres y, sin embargo, al cabo de dos meses se considerará que Phineas Gage está plenamente curado. Podemos saber paso a paso cada detalle de su proceso de recuperación gracias a un relato y un informe pormenorizado que el doctor Harlow redactó veinte años después y que Damasio registra en su libro.[42] El informe médico describe la manera en que Gage recobró su fuerza y cómo su recuperación física fue completa. Perdió la visión del ojo izquierdo, pero podía caminar perfecto, su razonamiento y su lenguaje no sufrieron merma alguna, y pese a ello algo comenzó a ir mal en él: de naturaleza usualmente afable y educada, luego del accidente dejó de mostrar empatía por los sentimientos de los demás. Ahora actuaba de modo en extremo impasible

[42] *Ibid*., pp. 38-71.

y hasta indiferente. En una época por demás puritana y tratándose de una persona que siempre hablaba con corrección, hubo un notable cambio en su forma de expresarse, maldecía constantemente y su léxico se volvió vulgar sin importar a quién ofendiera, como si no fuese ya capaz de representarse o imaginarse las emociones de los otros.

Fueron estos cambios en su conducta, que no en sus habilidades o desempeño profesional, lo que terminó por provocar le despidiesen. A partir de ese momento su caída fue en tobogán. Comenzó a coleccionar toda clase de chácharas, se metió a un circo donde fotos de su accidente eran exhibidas junto con él. Sus decisiones continuaron siendo cada vez más absurdas y disparatadas: se fue a Argentina y Chile donde trabajó en granjas de caballos, luego regresó a Estados Unidos para vivir con su madre y con su hermana. Ésta acababa de casarse con un rico comerciante de San Francisco quien le ofreció varias veces contratarlo en su área de *expertise* como capataz de construcción. No aceptó, y en lugar de ello se volvió adicto a las apuestas, pendenciero e indolente a sus pérdidas. No parecía entender de convenciones y sobre todo exhibía una completa incapacidad para anticipar el futuro y orquestar su propia sobrevivencia. Era como si su máquina de tomar decisiones se hubiera severamente dañado. Otrora ejemplo de probidad, rectitud y honradez, Gage se volvió mitómano, si bien su lenguaje, pensamiento lógico y capacidad motriz permanecieron siempre intactos. Ello es señal, según apunta el diagnóstico de un neurocientífico calificado como Antonio Damasio, de que las áreas lobo-temporales (memoria) y lobo-frontales laterales como Wernicke (región responsable de las funciones intelectuales superiores y área principal para la comprensión del lenguaje) y Broca (circuitos nerviosos para la formación de enunciados y palabras) no tuvieron daño a pesar de la significativa cantidad de cerebro perdido. Tampoco las áreas

occipitales (percepción, visión), parietal (propiocepción),[43] y parte encefálica (hipotálamo, coordinación muscular) parecieron haber sufrido afectación alguna.

¿Qué parte del cerebro de Gage parece, entonces, haber sido la afectada por el accidente? Al parecer fue destruida el área prefrontal vinculada con la planificación de la conducta, los sentimientos y las emociones. Lo cierto, empero, es que cuando Gage murió en 1861 no se le realizó ninguna autopsia, de modo que determinar el estado de su encéfalo es algo que requiere formularse a la luz de lo que la neurociencia conoce hoy respecto al cerebro, así como de la sintomatología que en su momento fue reportada por el seguimiento que el doctor Harlow dio a la evolución del paciente.

Hablamos de una época en que el consenso predominante en la comunidad científica mantenía que el cerebro no poseía elementos o áreas especializadas de las que dependieran funciones mentales específicas. Más bien se pensaba que era la masa cerebral en su conjunto la responsable de coordinar y ejecutar todos los desempeños intelectuales, reflejos y nerviosos. El caso Gage aparentaba confirmarlo, pues a pesar de la enorme pérdida de masa cerebral que el accidente le provocó, las habilidades centrales no evidenciaban haber sufrido afectación aguda. Por la misma época, sin embargo, en el hospital de Bicêtre, cerca de Arlés, Louis Victor Lebourgne, conocido como "Monsieur Tan", era ingresado para permanecer ahí 21 años de su vida. Su caso parecía contravenir la tesis holística del cerebro. El sobrenombre con el que pasaría a la historia provenía de que Lebourgne era un paciente que padecía afasia, un trastorno del lenguaje que afecta la capacidad de las personas para lograr comunicarse a través del lenguaje. Victor

[43] El reconocido neurólogo y escritor Oliver Sacks define la propiocepción como "el flujo sensorial continuo pero inconsciente de las partes móviles del cuerpo (músculos, tendones, articulaciones) por el que se controlan y se ajustan continuamente su posición, tono y movimiento". De ahí que como su extraordinario relato "la mujer desencarnada" lo explica, perder la propiocepción es como perder el cuerpo. Sacks, Oliver. *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*. Trad. José Manuel Álvarez, Barcelona, Anagrama, 2015, pp. 68-81.

Lebourgne padecía una afasia aguda en la emisión del habla. Entendía lo que decían los demás, pero cuando intentaba hablar sólo podía decir la palabra *tan,* siendo ése el único vocablo que era capaz de pronunciar.[44] Por lo demás, sus amigos lo describían como un hombre "perfectamente racional".

Cinco días antes de morir, Monsieur *Tan* recibió la visita de Paul Broca, médico y profesor de anatomía de la Universidad de París. Cuando *Tan* murió, Paul Broca decidió practicarle una autopsia y presentar los resultados de la misma frente a la Sociedad de Antropología de París. En el estudio de anatomía patológica que acompañaba la autopsia Broca encontró un resultado que contravenía la visión científica predominante, de acuerdo con la cual se creía que las funciones intelectuales eran ejecutadas holísticamente por todo el cerebro en su conjunto. Contrario a esta idea, el estudio mostraba con claridad que la capacidad para expresar el lenguaje se hallaba en una región geográfica específica y claramente identificable en el cerebro, a saber: la porción más posterior del tercer giro del lóbulo frontal (casi siempre en el hemisferio izquierdo), que en el caso del señor *Tan* se advertía claramente destruida (en su lugar no había más que una cavidad enorme). Desde ese momento y a la fecha esa región es designada como el área de Broca.

A partir de entonces comenzaron a identificarse cada vez más módulos especializados en la corteza cerebral, por ejemplo, del área de Wernicke depende la comprensión del lenguaje, el área de asociación límbica está implicada particularmente en el comportamiento y la motivación, el área de asociación prefrontal es esencial para los procesos de pensamiento, emoción

[44] Monsieur *Tan* no podía expresar ninguna otra palabra o frase para responder a las preguntas que se le hacían que no fuese esa sílaba (*tan*), pero no hay duda de su capacidad para comprender todo lo que se le decía. Así, por ejemplo, cuando Broca le preguntó cuánto tiempo llevaba internado en Bicêtre *Tan* abrió su mano izquierda cuatro veces (la derecha estaba paralizada) y luego levantó un dedo para indicar que llevaba 21 años. También de manera eventual (aunque no voluntariamente), cuando se enfadaba era capaz de expresar una única frase: "*Sacré nom de Dieu*" [*el sagrado nombre de Dios*].

y planificación. La hipótesis central hoy día, por tanto, parece ser que las regiones del cerebro se intercomunican. Es decir, si bien el cerebro sí se constituye a partir de módulos especializados, éstos no operan de forma independiente o separada, sino que más bien cada componente cumple una función dentro de un sistema especializado que a su vez se conecta con otros sistemas especializados. Ello sugiere una especie de cartografía en donde, más que un sistema, el cerebro parece operar como un sistema de sistemas. Así, aun cuando cada hemisferio cerebral es relativamente simétrico al otro, las funciones de cada lado parecen asimétricamente repartidas. En otras palabras: el cerebro consta de dos mitades, pero las funciones que cada una desempeña tienden a prevalecer más en un lado que en el otro "por razones que probablemente tienen que ver con la necesidad de contar con un controlador final".[45] Quiere decir que ningún hemisferio ejerce monopolio sobre alguna función específica, pero sí ejecuta lo que los especialistas definen como un "principio de dominancia". Según señala Damasio la razón de que ello sea de este modo tal vez obedezca a que "si a la hora de hablar o de ejecutar un movimiento ambos lados tuvieran igual peso, la persona podría acabar con un conflicto: la mano derecha podría interferir con la izquierda, y se tendrían menos probabilidades de producir pautas coordinadas".[46]

Esto explica formas de afasia como la "afasia del políglota", documentada por Jesús Ramírez-Bermúdez, ex jefe de la Unidad de Neuropsiquiatría del Instituto Nacional de Neurología.[47] Se trata de casos en pacientes con grave daño en el lóbulo temporal

[45] *Ibid*., p. 111.

[46] *Idem.*

[47] Ramírez-Bermúdez, Jesús. *Un diccionario sin palabras: tres historias clínicas.* México, Almadía Ediciones, 2016. Entre los casos que ahí narra está el de Elvira. A causa de un virus, su lóbulo temporal izquierdo queda completamente destruido. A raíz de eso Elvira es incapaz de entender o decir una sola palabra en español (el idioma que ha hablado toda su vida). Sin embargo, comienza a pronunciar palabras en lengua mixe, su idioma materno, logrando tener alguna comunicación básica a través de ese segundo idioma. También está el caso de Diana (narrado en la primera parte del libro). A causa de un accidente Diana padece de afasia que le hace perder la capacidad para expresarse usando el

del hemisferio izquierdo. Estos pacientes han perdido el idioma porque las áreas de almacenamiento de la memoria lingüística ubicadas en el hemisferio izquierdo (responsable del razonamiento lógico y el lenguaje) han sido destruidas. Sin embargo, se han observado casos de personas que aprendieron de niños algún idioma que después no volvieron a emplear, pero que de algún modo lograron volver a recuperar años después una vez que a causa de lesión o afasia no pudieron seguir usando su lengua habitual. Esto se explica debido a que seguramente este idioma secundario no se halla almacenado en la región izquierda, sino en el hemisferio derecho donde operaciones lingüísticas que permanecían subordinadas por el principio de dominancia han emergido de nuevo como recurso. De modo que si habitualmente se atribuye a la parte izquierda el control lingüístico y racional, y a la derecha el emotivo, intuitivo-creativo, eso significa que más bien se trata de funciones que tienden a dominar o a prevalecer, mas no a ser exclusivas de una región específica.

Elliot y el marcador somático

Damasio, prestigioso neurocientífico portugués, tiene su laboratorio en el *Aphasia Research Center*, en Boston. Asimismo, dirige el *Instituto para el estudio neurológico de las emociones y la creatividad* en la Universidad del Sur de California. Su laboratorio ha trabajado con numerosos pacientes cuyo compartimiento se parece mucho al de Gage, y en los que, además de repetirse la misma sintomatología, han podido observarse lesiones prefrontales idénticas o muy similares a las que Phineas Gage presumiblemente padeció a causa de su accidente.

Uno de esos casos fue el de Elliot, a quien un tumor cerebral también en el lóbulo frontal le había producido cambios

castellano y, sin embargo, es capaz de tararear algunas canciones en inglés, pp. 17-62 y pp. 225-232.

dramáticos en su vida: su razonamiento, lenguaje e inteligencia eran impecables, inclusive ligeramente superiores a los de la media, y, sin embargo, tenía comportamientos alarmantes. Durante un tiempo trabajó como archivista. Su tarea consistía en clasificar y ordenar expedientes, hasta que un buen día, de pronto, se dio cuenta que no podía más hacerlo. Pasaba horas y horas revisando archivos, extraviado, sin poder decidir dónde debía colocarlos. A causa de eso perdió el trabajo y entonces comenzó a coleccionar todo tipo de objetos inútiles, a hacer negocios estúpidos y arriesgados y a confiar en gente evidentemente fraudulenta. Todo ello detonó en que se divorciara de su pareja. Una constante alcanzaba a percibirse entre Elliot y Gage. Si bien conservaban todas sus facultades lógicas y racionales, parecía como si su *máquina de tomar decisiones racionales* se hubiera averiado fuertemente. Aun si su coeficiente intelectual era alto, era evidente que a raíz de la lesión *algo* difícil de observar obstaculizara su capacidad para hacer resoluciones sensatas. ¿Por qué ocurría esto? El tratamiento al que fue sometido Elliot permitió detectar con precisión la respuesta. Mientras la mayoría de la gente cree que tomar buenas decisiones es cuestión de derivar consecuencias lógicas de premisas informativas para luego optar por las mejores estrategias de acuerdo con intereses dados, Damasio halló que la mayor parte de los procesos que culminan en la elección de una respuesta adecuada pertenecen tanto al ámbito del razonamiento como al de la emoción o el sentimiento. Si bien los pacientes descritos poseían lo primero (razón), carecían, sin embargo, de lo segundo (emociones), lo cual les impedía tomar decisiones acertadas. Permítaseme explicar esto a detalle.

Elliot parecía ser una persona normal. Entendía y comprendía, era incluso capaz de resolver adecuadamente problemas morales pues no desconocía el sentido de las reglas sociales, tenía consciencia de las consecuencias que derivaban de cada decisión, sabía incluso lo que *debía sentir* en cada circunstancia, sin embargo, ¡*no sentía nada*!

Un experimento llevado a cabo en el laboratorio de Damasio con pacientes diagnosticados con lesión en la corteza prefrontal ayudará a entender mejor esto. Según explica el neurocientífico, una de las señales que se generan cuando sentimos una emoción –y que puede ser estudiada en laboratorio– es una respuesta del sistema nervioso autónomo consistente en el aumento sutil de la secreción de fluido en las glándulas sudoríparas de la piel. La respuesta de conductancia de la piel que se genera cada que experimentamos emociones puede registrarse junto a otras señales somáticas como el ritmo cardiaco y la temperatura de la piel sin dolor ni incomodidad alguna para el sujeto, utilizando un par de electrodos conectados a la piel y un polígrafo: tal es el fundamento de los llamados "detectores de mentiras". La conductancia dérmica es una respuesta corporal refleja, no consciente y, por tanto, permite medir emociones que el sujeto quizá ni siquiera advierta. Constituye, por decirlo así, una especie de indicador capaz de registrar la respuesta que una emoción o sentimiento produce en el cuerpo. Quizá con la intención de enfatizar su deuda con la tradición inaugurada por la teoría James-Lange, Damasio denomina a este reflejo somático que se produce en el cuerpo cuando hay una emoción "marcador somático".[48]

Así, pues, el experimento de Damasio transcurrió de la siguiente forma. Primero se mostraron una serie de diapositivas a individuos tanto con lesión del lóbulo frontal como a individuos normales sin lesión alguna. Muchas de las diapositivas eran banales y mostraban imágenes anodinas e intrascendentes, pero de vez en cuando, aleatoriamente, aparecían diapositivas con imágenes muy perturbadoras. Finalmente, y después de la sesión, cada participante debía comentar lo que había visto y cómo se había sentido frente a cada una de las imágenes.[49] Los resultados fueron inequívocos. Todos los participantes sabían

[48] Damasio, Antonio. *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano, op. cit.*, p. 242.

[49] Puede verse el detalle del experimento y sus resultados, en *El error de Descartes, op. cit.*, pp. 284-295.

que frente a las representaciones perturbadoras debían sentir miedo, repugnancia o tristeza. Todos habían prestado atención al pase de fotografías, habían comprendido el contenido de las mismas y los conceptos implicados en ellas les eran por entero asequibles. No sólo eran conscientes, por ejemplo, de que alguna imagen mostraba una violación o un homicidio, sino que eran capaces de describir lo que uno debía de poder experimentar frente a cada circunstancia representada: horror frente a un crimen, lástima por una víctima. Sin embargo, mientras que los sujetos sin daño frontal generaron abundantes respuestas de conductancia dérmica frente a las imágenes perturbadoras, ni uno solo de los pacientes con lesión en el lóbulo frontal generó el más mínimo indicio de conductancia dérmica en ninguna de las fotografías. Sus registros fueron totalmente planos. Elliot supo describir perfectamente su drama: "sé lo que debo sentir frente a cada pictograma, doctor –le dijo a Damasio–, sin embargo, no siento nada".[50]

Esto resulta central si es que en verdad queremos comprender el rol fundamental que las emociones desempeñan en la toma consciente de decisiones.

Apreciar adecuadamente el alcance de este experimento requiere recuperar algunas distinciones analíticas y conceptuales presentes en el pensamiento filosófico de Hume. Como es bien sabido, Hume distingue entre impresiones directas e "impresiones de reflexión", es decir, impresiones o sensaciones que no tienen su origen en la experiencia. La clave de esta diferencia radica en que las llamadas impresiones de reflexión no provienen de un estímulo directo originado en el entorno, sino que son *evocadas* a través de alguna representación, lo que quiere decir que son causadas por la memoria o la

[50] Los registros pueden verse en *Ibid.,* p. 286. La declaración de Elliot reconociendo su falta de sensibilidad frente a las dispositivas podría llevar a pensar que éste era consciente de su mal. Sin embargo, Elliot, al igual que Gage, padecía anosognosia: mostraba una falta de preocupación completa hacia lo que le pasaba. La anosognosia (que deriva del griego *nosos*, enfermedad, y, *gnosis*, conocimiento), denota la incapacidad de reconocer que uno padece algún mal o está enfermo.

imaginación. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando sentimos dolor debido a que recordamos algo que nos lastima o alegra al imaginar un evento futuro que nos hace ilusión. Hume las llama impresiones o emociones de reflexión, puesto que no son consecuencia de algo directamente experimentado (como reaccionar con miedo a un grito o sentir tristeza al ver morir a alguien frente a nosotros), sino de emociones que son generadas a partir de imágenes o pensamientos que evocan situaciones contra-factuales, ya sea pasadas o futuras. El ejemplo ya mencionado de un recuerdo doloroso o la alegría experimentada al representarnos algún evento próximo –supongamos, un viaje– ilustra claramente el punto. En contraste con estas emociones evocadas, las impresiones directas son generadas por un acontecimiento vivido en el presente como producto de una experiencia inmediata.[51]

Sugiero seguir aquí a Hume y trazar una diferencia entre emociones primarias (o directas) y secundarias (o de reflexión) para luego diferenciar a ambas de las sensaciones. Como anteriormente vimos al examinar el ejemplo del babuino, una *emoción primaria* es una reacción corporal a una exigencia o un riesgo presente en el entorno; una respuesta que busca disponer la economía del organismo para operar óptimamente frente a las circunstancias. Al oír un estruendo, un grito o un ruido inesperado, ocurre que el corazón se agita, la adrenalina se dispara: el cuerpo está listo para el peligro. Lo llamamos "miedo", "susto". Aquí la función de las emociones es activar los procesos bioquímicos que el cuerpo requiere para enfrentar adecuadamente un desafío, ya sea prevenirnos frente a un riesgo, o bien ubicarnos en la disposición adecuada para mostrar compasión hacia otros. En ese sentido podemos decir que las emociones primarias constituyen respuestas bio-reguladoras

[51] Hume, David. *A Treatise of Human Nature, op. cit.* Libro I, parte primera, sección III. De aquí en adelante me referiré a las emociones primarias llamándolas indistintamente emociones núcleo o directas, e igualmente me referiré a las emociones secundarias llamándolas indistintamente emociones indirectas, evocadas o contrafactuales.

que nos ayudan a actuar más rápido, estar alertas, ser empáticos frente a alguien que necesita ayuda. A estas emociones que provienen de experiencias directas Elster las denomina *emociones núcleo*, mientras que a las emociones denominadas por Hume de "reflexión" el filósofo noruego las llama *contrafactuales* –seguramente para subrayar el hecho de que se trata de emociones que no provienen de ningún hecho o experiencia directa, sino que tienen su origen en una representación imaginaria: un recuerdo, una fantasía, la anticipación mental de un suceso futuro que aún no ha acontecido. En este grupo incluimos también las llamadas emociones estéticas derivadas de leer una novela o ser espectador de una obra de teatro, al igual que los sentimientos que derivan de las experiencias de otras personas.[52]

Los pacientes con daño prefrontal como Gage o Elliot son capaces de experimentar emociones primarias (a las que también hemos denominado *núcleo* o directas). Las llamamos "directas" porque –insistamos en ello– constituyen una reacción inmediata a un estímulo o un hecho ocurrido en el ambiente. Significa que si, por ejemplo, estos pacientes observan que alguien está siendo torturado frente a sus narices sentirán tristeza, indignación, veremos lágrimas o furia en sus ojos; si su casa tiembla durante un terremoto experimentarán angustia, su corazón se acelerará. Lo que esta clase de pacientes, empero, no es capaz de experimentar son *emociones secundarias* (o *contrafactuales*). Debido a eso es que se hace tan difícil diagnosticar lo que les pasa, puesto que en virtud de que sí pueden experimentar emociones núcleo (o primarias) a primera vista pareciera que su capacidad emotiva no ha sufrido merma.[53] Dicho con toda precisión: lo que estos pacientes no pueden hacer es generar emociones o sentimientos, junto a sus

[52] Elster, Jon. *Tuercas y tornillos, op.cit,* pp. 68-69

[53] Esto es así, reporta Damasio, porque los pacientes con daño prefrontal no exhiben lesión del sistema límbico, en la amígdala, o en la cingulada anterior (reguladores esenciales de las emociones primarias). Esta es la razón de que su afecto y capacidad emocional puedan parecer en primera instancia intactos, aun si se hallan fuertemente mermados. Damasio, Antonio. *El error de Descartes, op. cit*., p. 199.

respectivos estados corporales, a partir de representaciones o imágenes, sean ficticias o hipotéticas. Esto les impide decidir, pues los sentimientos tienen la última palabra respecto a cómo *marcamos* o discriminamos entre alternativas precisamente hipotéticas (representadas). En seguida ahondaré en esto.

Lo característico de las *emociones secundarias o contrafactuales*, por tanto, es que éstas no son resultado de una emoción que se experimenta como reacción a un hecho que está aconteciendo en el ambiente, sino que son *evocadas* a través de una mediación, es decir, por medio de alguna imagen o pensamiento. Ahora bien, al mismo tiempo recordemos que *todas* las emociones tienen un correlato en el cuerpo: sin importar si es por evocación o como consecuencia de una experiencia directa, una emoción siempre es la resultante de una serie de cambios en el estado corporal inducidos por terminales neuronales como respuesta. Eso lo decía ya la teoría James-Lange. Sea que la respuesta corporal obedezca a un acontecimiento (emoción primaria), o surja como resultado de pensar, recordar o imaginar, una emoción siempre es un proceso bioquímico originado en el organismo.

El *sentimiento*, en cambio, es algo que debemos distinguir de la emoción. El sentimiento emerge como consecuencia del mapeo o la cartografía que nuestro sistema nervioso realiza permanentemente respecto a las experiencias y cambios continuos que experimenta el cuerpo. En otras palabras: sentir es tener consciencia directa de la emoción. Esto ocurre cuando ciertos cambios corporales son informados al sistema nervioso, por ejemplo: impulsos procedentes en la piel, dilatación de los vasos sanguíneos, disparos de melatonina en músculos y articulaciones. Reducimos entonces la descripción de todo este mapeo de emociones en una expresión: “me siento cansada o cansado”.

Emociones contrafactuales como condición de la decisión

No hay duda de que una de las principales funciones del razonamiento es decidir. Sin embargo, la gente suele creer que tomar decisiones es cuestión de producir inferencias válidas a partir de premisas adecuadas, poseer estrategias lógicas que satisfagan adecuadamente nuestros intereses racionales a partir de creencias correctas respecto al modo en que está constituido el mundo. Poco o nada suele decirse de las emociones. Pareciera inclusive que tomar buenas decisiones es, sobre todo, cuestión de aprender a dejar de lado las trabas de la emoción.

No obstante, cada que analizamos alternativas nuestra mente está repleta de un repertorio de imágenes y la única manera en que la mente puede escoger entre estas imágenes es generando emociones a partir de cada una de ellas. Suponga usted que recibe una oferta de trabajo muy tentadora en un lejano lugar en el extranjero. El sueldo es bueno y hay grandes oportunidades de crecer laboralmente siempre y cuando se vaya a vivir indefinidamente ahí. Pero irse le implica tener que dejar a su pareja de toda una vida. Ella no tiene nada que hacer en el país al que usted debe irse y no está tampoco dispuesta a renunciar a amigos, familia, arraigo y trayectoria laboral sólo para seguirle. Para tomar una decisión bajo esta difícil situación el proceso racional –tal y como lo describe la TER– no será de ninguna ayuda. Primero, porque en un entorno como éste decidir exige comenzar por visualizar cada uno de los escenarios posibles: usted se imaginará en lo que sería su nueva y lujosa oficina en una capital exótica, pero también se verá durmiendo por vez primera en soledad por las noches y sin la persona que siempre le ha acompañado, o bien se pensará comiendo con su ser amado luego de haber rechazado la atractiva propuesta laboral. Suponga, ahora, que al representarse cada una de estas imágenes usted no es capaz de producir a partir de ellas ningún tipo de sentimiento o emoción. Se imagina con su pareja, pero sin trabajo, y no siente nada. Se imagina con el trabajo, pero sin su pareja, ¡y tampoco siente nada! Querrá decir esto que

todo escenario que usted analice le será igualmente indistinto e indiferente. ¿Cómo podríamos tomar decisiones o decidir bajo tales circunstancias si somos incapaces de tener sentimientos contrafactuales que nos permitan discriminar y jerarquizar entre atmósferas posibles o ficticias? En casos como estos las emociones secundarias no sustituyen los procesos deliberativos, pero constituyen una condición necesaria sin la cual dichos procesos no pueden llegar a culminarse.

En segundo lugar, supongamos que para resolver este problema usted se decide por aplicar un frío análisis racional de costo/beneficio sobre las hipótesis o premisas que bajo cada condición podrían presentarse. Usted asigna distintos resultados probables, tanto buenos como malos, para cada alternativa. Hasta que sucede algo. Cuando los posibles resultados vienen a su mente se da cuenta de que en sentido estricto en realidad no es capaz de catalogar ninguno de ellos como "bueno" o "malo" pues al representarse diferentes posibilidades advierte (siempre y cuando uno padezca de anosognosia),[54] que no logra experimentar ninguna clase de sensación. Debido a que hemos dicho que el sentimiento tiene que ver con emociones que experimentamos en el cuerpo, esto significa –empleando el lenguaje de Damasio– que el proceso de razonamiento bajo esas condiciones se volverá estéril, pues las emociones lo que permiten es "marcar" o catalogar somáticamente diferentes ambientes hipotéticos conectándolos con los sentimientos que fluyen en el organismo a partir de la evocación de representaciones, recuerdos o fantasías. Lo anterior de ningún modo implica que las emociones sustituyan o vuelvan innecesarios los procesos de deliberación racional. Lo que más bien quiere decir es que, sin lo que Damasio llama "marcadores somáticos", la deliberación se vuelve incapaz de discernir o discriminar entre disyuntivas al no poder jerarquizarlas desde la base que ofrecen las emociones secundarias o contrafactuales que acompañan nuestras imágenes o pensamientos. Esto no es más que otra manera de

[54] Véase nota 50.

señalar que los sentimientos tienen la última palabra respecto a cómo etiquetamos o ponderamos opciones.

Si el cerebro fuese impotente para producir emociones a partir de imágenes de escenarios probables o futuros –se pregunta Damasio– ¿cómo podríamos entonces acceder a realizarnos una cirugía, hacer esfuerzos, realizar ejercicio? Sin emociones secundarias no hay lugar para la planeación ni para la fuerza de voluntad. Hacer un sacrificio en el presente para obtener un beneficio en el futuro exige hacer una evaluación con base en los sentimientos secundarios que evocamos cuando dirigimos la atención a la molestia inmediata y pensamos en la recompensa futura. En casos como éstos un análisis racional costo-beneficio resulta insuficiente, pues cuál es el significado de un "costo" o un "beneficio" es algo que sólo la emoción puede determinar. Si algo describe correctamente la atrofia en pacientes como Elliot o Cage es el padecer una aguda "miopía para el futuro" similar a la causada por la embriaguez. De hecho, ha podido mostrarse que la influencia del alcohol y otras drogas inhibe precisamente la actividad del córtex prefrontal, estrechando el panorama que dimensiona las emociones asociadas al futuro, lo cual impide procesar el presente con claridad.[55]

La maquinaria de toma de decisiones en pacientes como Gage o Elliot se halla atrofiada debido a una incapacidad para vincular emociones agradables o desagradables a cada situación *representada* (o evocada). Si, por ejemplo, uno es incapaz de asociar la imagen de la comida a la satisfacción o emoción que produce saciar el hambre, ¿cómo podrá decidir salir al supermercado a comprar alimento?

Más aún: ¿cómo podría tenerse fuerza de voluntad, planificar, elegir carrera o pareja? ¿Cómo podríamos decidir por qué partido votar? Sin emociones secundarias la política no podría acontecer. Tampoco, desde luego, la demagogia. ¿Cómo conseguiría un gobierno inoperante y sin un solo logro manipular a una población de ciudadanos con daño pre–frontal si cada

[55] *Ibid*., p. 296.

promesa o fantasía contenida en la retórica demagógica no le hiciese sentir nada a la gente? Para ilustrar tal clase de casos extremos Damasio cuenta lo que le sucedió a Elliot cuando se le preguntó si prefería su siguiente cita mensual en lunes o viernes. Lo que siguió, dice el neurólogo, resultó notable: al igual que lo sucedido al inicio de su padecimiento, cuando hubo de perder su trabajo al no ser capaz de decidir dónde debía archivar expedientes, Elliot no fue capaz de hacer una elección tan trivial como escoger un día para su cita. "Durante la siguiente media larga hora el paciente enumeró razones a favor y en contra de cada una de las dos posibles fechas […] citas previas, tráfico, condiciones meteorológicas […] hizo falta una gran cantidad de paciencia para oír todo eso sin desesperarse" hasta que finalmente fue el propio doctor quien tuvo que tomar la decisión por él.[56] Todo esto dibuja lo que podemos denominar la matriz Gage-Elliot: después de sufrir lesión en la corteza cerebral ambos perdieron la capacidad de elegir planes de acción favorables, conservar su empleo, sentir placer cuando contemplaban un cuadro que les gustaba o escuchaban su pieza de música favorita. La tragedia que padecían es que no eran estúpidos ni ignorantes, antes, por el contrario, se distinguían por ser hábiles y competentes y, sin embargo, actuaban como si carecieran de inteligencia cuando en realidad de lo que carecían era de la capacidad de evocar emociones contrafactuales que les permitieran orientar y culminar sus decisiones.

Todo esto resultará de vital importancia a la hora de describir los mecanismos que mueven la actividad de las personas, así como para lograr entender el alcance de los estudios de Elster, Amos Tversky y Daniel Kahneman sobre los fallos de la racionalidad política. De todo esto nos iremos ocupando en los próximos capítulos.

[56] Damasio, Antonio. *El error de Descartes, op. cit.*, p. 268.

Elster y Tocqueville: la explicación mediante mecanismos

Explicaciones en las ciencias sociales

En la introducción de este libro vimos que las explicaciones en ciencias suelen adquirir diversas formas. En primer lugar, mencionamos las explicaciones deductivas, uno de cuyos modelos clásicos es el nomológico deductivo de Hempel. En ellas, el fenómeno a ser explicado –*explanandum*– es deducido a partir de ciertas condiciones iniciales C1, C2…Cn y una o varias leyes generales L1, L2…Ln, que en conjunto constituyen el *explanans*, es decir, las premisas a partir de las cuales se deriva la explicación.[57]

En ciencias también son frecuentes las explicaciones funcionalistas. En éstas se prescinde de leyes generales y en lugar de ello se intenta dar cuenta o razón de determinados fenómenos desde el punto de vista de los efectos que éstos producen y la función que dichos efectos cumplen al interior de un determinado sistema dinámico. Un ejemplo claro de

[57] Recordar que este modelo sostiene que la explicación equivale a una deducción lógica, donde lo explicado se deriva como conclusión de premisas generales (leyes = *nomos*), y ciertas condiciones iniciales determinadas. Estas premisas forman el *explanans* (lo que explica), y la conclusión es un enunciado que describe el fenómeno que se desea explicar (el *explanandum*, lo explicado). Por ejemplo: de ciertas leyes generales L1, L2…Ln, (sobre la refracción o dispersión óptica), puestas en conexión con determinadas condiciones C1, C2…Cn (partículas de agua en el ambiente, luz solar, etcétera), se deriva y se explica la razón por la cual existe el arcoíris.

explicación funcionalista lo constituye la teoría darwinista. Para explicar, por ejemplo, por qué razón los osos en climas polares tienen la piel blanca, la teoría describe la *función* que cumple el *mecanismo* de selección natural. Ciertas mutaciones genéticas azarosas provocan que algunos especímenes de osos adquieran una tonalidad blanca en su piel, en lugar de parda o gris. Los osos que en la nieve adquieren esta característica pueden camuflarse mejor que los que no la tienen, esto, a su vez, da lugar a un proceso de reforzamiento consistente en que los osos que logran camuflarse sobrevivan y se reproduzcan más que aquellas especies que no mutaron. Así, pues, la mutación (M) genera como efecto un oso con piel blanca (M → Opb), sin embargo, este efecto a la vez causa que la mutación siga aconteciendo al reforzarla, ya que, como dijimos, son los osos con piel blanca los que sobreviven y, por tanto, los que mutan y siguen reproduciéndose (Opb → M). De este modo, el fenómeno (la piel blanca en osos polares) se explica a través de un *mecanismo* bicondicional que enfatiza los efectos que dicho fenómeno genera y la función que tales efectos desempeñan en la dinámica de selección de aquellas especies cuya adquisición de nuevo material genético se ajusta mejor a los cambios acontecidos en el ambiente.

Mecanismo, esa será la palabra clave. Traigo a colación estos ejemplos para ilustrar algo que también ya dejamos asentado desde la introducción. Sea cual sea la forma que adquiera una explicación, dar cuenta cabal de un acontecimiento siempre exige ofrecer un relato de por qué aconteció como aconteció. Eventualmente esto podrá consistir en citar su causa, deducir el acontecimiento como caso de una ley (en la forma que lo hace el modelo nomológico de Hempel) o bien, explicar su función (por ejemplo, decir que la razón por la cual el corazón late es para llevar la sangre a los tejidos). En cualquier caso, la cuestión a resaltar aquí es que, sin importar de qué tipo sea, una explicación siempre resultará incompleta si nos limitamos solamente a señalar que un acontecimiento es causa de otro o que el coeficiente de correlación entre una variable

dependiente y otra independiente es significativo. Tampoco es suficiente postular que un fenómeno cumple una determinada función al interior de un sistema orgánico o mostrar que el acontecimiento a explicar se deduce lógicamente de alguna ley general y ciertas condiciones iniciales, porque la explicación completa no se obtiene sino hasta contar con un relato pormenorizado de cuáles son, o fueron, los *mecanismos* que intervinieron para dar origen a un determinado fenómeno. Retomando lo dicho anteriormente: precisamente si la teoría de la selección natural ha sido tan exitosa, ello se debe a que nos ofrece una descripción pormenorizada del *mecanismo* puntual que interviene en la evolución de las especies.

Permítaseme intentar ilustrarlo con un caso más claro. Supongamos que a raíz de una reforma legislativa laboral apreciamos una caída significativa en la tasa de empleo. Por mucho que exista una clara correlación significativa entre ambos fenómenos la explicación no puede reducirse a señalar que la causa de la caída en la tasa fue dicha reforma. Digamos que esta reforma estaba orientada a precarizar al máximo las condiciones de incorporación y despido con el fin de incentivar la contratación, entonces, aquí tampoco sería suficiente señalar la función que la reforma pretendía cumplir. Nuestra explicación no será útil hasta que no estemos en condiciones de establecer cuál fue exactamente el *mecanismo* causal entre ambos sucesos (la reforma legislativa y la disminución del empleo). Así, y para completar nuestra descripción, podríamos tal vez sugerir que el mecanismo que explica lo sucedido fue uno de maximización de utilidad y reducción de costos, esto es, que la precarización que introdujo la reforma fue tanta que, a pesar de la disposición de las empresas a hacer más contrataciones dadas las nuevas facilidades, las personas prefirieron pese a todo quedar en la informalidad al no advertir ninguna ganancia potencial en contratarse laboralmente.

De cualquier manera, lo relevante aquí es que, en el idioma cotidiano, en la mayoría de los escritos, y en la mayor parte de los análisis académicos y científico-sociales, los mecanismos

no suelen ser citados explícitamente. Esto es algo que debe subsanarse y estoy convencido que el enfoque de la psicología política puede contribuir significativamente a hacerlo, toda vez que la unidad elemental de la vida social es la acción humana individual, las motivaciones, las creencias, las emociones, los deseos, y el modo en que la gente percibe sus oportunidades. Tales son los engranajes que debemos intentar descifrar para comprender por qué la gente actúa como actúa. Desde esa base la acción política y la estructura de las instituciones han de analizarse al modo en que lo hizo uno de los primeros grandes psicólogos de la política: Alexis de Tocqueville. Explorando la ruta seguida por el teórico francés, entenderemos que explicar las instituciones y el cambio social exige demostrar de qué manera éstos surgen como el resultado de la acción e interacción de los individuos, a la par que hemos de ver cómo es que las instituciones también generan actitudes, creencias y aspiraciones, que igualmente sostienen y moldean las decisiones y actos de las personas.

Se impone, entonces, una aclaración. Como es evidente los mecanismos complementan, y no excluyen, el resto y tipos de explicaciones que solemos hallar en las ciencias sociales. Las explicaciones mediante mecanismos poseen, además, sus propias limitaciones. Quizá la más obvia sea que los mecanismos nos ofrecen gran capacidad explicativa pero muy poca capacidad predictiva. Mecanismos simbólicos de aceptación de la autoridad, de reducción de disonancias cognitivas, pensamiento desiderativo, y otros tantos de sobra conocidos, ofrecen un modelo que nos permite entender los hechos una vez que éstos han acontecido, pero que difícilmente pueden anticipar *a priori* lo que va a ocurrir. A veces somos capaces de predecir sin ser capaces de explicar (como sucede con las leyes de gravedad, cuya regularidad permite anticipar con exactitud matemática la interacción gravitatoria, pero sin que los físicos terminen de lograr ponerse de acuerdo respecto a qué es lo que en el universo causa que los objetos con masa se atraigan entre sí). A veces, por el contrario, podemos explicar sin llegar a

predecir, tal y como será el caso de muchos de los mecanismos que vamos a describir.

Explicaciones mediante mecanismos: los tres niveles

En ciencias sociales la explicación mediante mecanismos opera en tres niveles básicos: (i) el nivel de la causalidad intencional, (ii) el nivel de la causalidad supra-intencional y –por último– el nivel en el que van a centrarse la mayor parte de los mecanismos que analizaremos en psicología política, (iii) el nivel de la causalidad sub-intencional. Veamos cada uno de estos niveles con detenimiento.

1. *El nivel de la causalidad intencional*. La teoría social desarrollada a lo largo de los dos últimos siglos concentró su atención exclusivamente en esta dimensión de análisis. En este nivel el objetivo central consiste en explicar la conducta de las personas como la resultante de las razones que éstas tienen para actuar, entendiendo que creencias y deseos previamente dados constituyen tanto la causa como la razón de la acción. "Previamente dados" significa aquí que el análisis intencional no se ocupa de explicar la forma en que los individuos llegan a elaborar y formar sus creencias o sus deseos, sino sólo de entender cómo eligen distintos cursos de acción a partir de estos elementos tal y como ellos se encuentran ya presentes en la psique del individuo.[58]

[58] En "Acciones, razones y causas", Davidson establece que la 'razón primaria' de una acción es su causa, de modo que cuando un agente menciona la razón primaria de su acción ofrece una explicación causal de la misma, nos dice por qué la llevó a cabo. Una razón primaria está constituida por una 'actitud favorable' –es decir, una disposición conativa a responder de determinado modo frente a un objeto–, y una creencia –o estado cognoscitivo– de que señalada acción particular conduce al tipo de objeto hacia el que el deseo o la actitud favorable apunta. Davidson, D. "Acciones, razones y causas", en *Ensayos sobre Acciones y Sucesos*. Trad. Carlos Moya, UNAM, IIF, 1995, pp. 20-22.

El ejemplo característico de análisis intencional lo ofrece la teoría de la elección racional (TER). Esta teoría es especialmente significativa no sólo por el impacto que ha tenido en la toma de decisiones, sino por la influencia que ha ejercido al proveer el modelo teórico que inspiró el desarrollo de disciplinas como la economía moderna o la teoría de juegos, desde cuyas coordenadas la TER a veces ha sido interpretada como un modelo descriptivo de la conducta humana y a veces ha sido considerada como una guía normativa de lo que ésta debería ser.[59] La TER es normativa en la medida en que *prescribe* imperativos hipotéticos sobre los medios más adecuados que un sujeto *debe* elegir para alcanzar fines determinados; y también porque fija los requisitos que una acción *debe* satisfacer para poder ser considerada racional. Asimismo, la TER es descriptiva cuando explica la naturaleza *intencional* de la acción racional, es decir, el hecho de que tales acciones se caracterizan por ser producto de la planificación en lugar de

[59] De modo más específico: frente a una teoría estricta de la racionalidad (que se ocupa de describir la *forma* o la estructura que debe tener una acción racional, esto es, la manera en que creencias, preferencias y oportunidades han de relacionarse entre sí para conducir a resultados eficientes en términos del interés racional egoísta del individuo), la teoría amplia de la racionalidad se ocupa de analizar la *sustancia* que han de tener creencias y preferencias para poder ser considerados racionales. Así, una teoría amplia se encarga de estudiar la racionalidad sustantiva de las creencias y los deseos. La racionalidad de los deseos refiere tanto a la consistencia o coherencia interna como a la sustancia de los mismos. Los deseos son racionalmente consistentes cuando satisfacen la condición de transitividad: por ejemplo, si yo prefiero un todo terreno a un descapotable y un descapotable a un sedán económico, eso significa que deberé preferir el todo terreno al sedán. En cuanto a la sustancia, la racionalidad de los deseos refiere a su *autonomía*. Cuando una serie de mecanismos distorsionantes (pensamiento desiderativo, formación de preferencias adaptativas, cambio de preferencias por estructuración), actúan a espaldas de los individuos y ello les impide moldear sus deseos de modo autónomo, la teoría amplia de la racionalidad considera estos deseos irracionales. La racionalidad de las creencias, por su parte, no depende de su verdad estricta, sino de la relación que éstas guardan con la evidencia disponible, la recolección de información de acuerdo con las exigencias que cada situación impone, y las normas de validación socialmente reconocidas y aceptadas. Elster, Jon. *Sour Grapes. Studies in the subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Trad. Enrique Lynch, *Uvas amargas*, Barcelona, Península, 1988, capítulo I, pp. 9-66.

la coincidencia o el accidente, y también por la capacidad de poder determinar, dentro de las oportunidades y restricciones que impone el ambiente, aquellas alternativas que, de acuerdo con sus creencias, mejor satisfacen los intereses del agente.

En este nivel tenemos que el concepto de interés tiene un componente tanto motivacional (satisfacer deseos y preferencias) como cognitivo (saber elegir las estrategias más eficaces para obtener mayores beneficios futuros). A su vez, la TER entiende que las personas suelen tomar decisiones para maximizar su interés bajo dos escenarios distintos: escenarios paramétricos, donde el medio en el que hay que actuar está integrado por restricciones externas constantes y preestablecidas, y escenarios estratégicos en donde el entorno no está conformado por variables fijas, sino por agentes que interactúan entre sí y tienen la necesidad de responder y anticipar decisiones tomadas por otros individuos igualmente racionales.[60]

En términos de Elster, decimos entonces que en el nivel intencional la acción es vista como la resultante de aplicar dos operaciones sucesivas de filtración.[61] El primer filtro está compuesto por todas las restricciones materiales y psicológicas que enfrenta el individuo, su llamado *conjunto de oportunidad*. El segundo filtro es un mecanismo que determina qué acción, de las que se hallan dentro del conjunto de oportunidad, será elegida para ser realizada.[62] Desde esta perspectiva se entiende que la gente emplea dos mecanismos de elección: o bien

[60] A su vez, como sabemos, los escenarios estratégicos –estudiados por la teoría de juegos– pueden ser de dos tipos: (i) juegos de suma cero en los que la ganancia de uno inevitablemente implica la pérdida de otro, y (ii) juegos de suma distinta a cero en los que las partes pueden llegar a una solución óptima mediante un resultado que maximice sus intereses y donde ya no sea posible mejorar la situación de uno sin empeorar al otro (óptimo de Pareto), aun si usualmente habrán pares de estrategias en equilibrio como ocurre en el *Dilema del prisionero* (en general decimos que un par de estrategias está en equilibrio cuando ningún jugador puede mejorar su resultado cambiando unilateralmente su estrategia). También hay juegos no cooperativos que carecen de solución (como es el caso del *juego de la gallina*).

[61] Elster, Jon. *Tuercas y tornillos, op. cit.*, p. 23.

[62] *Idem.*

elige, dentro de sus posibilidades viables, el elemento que de acuerdo con lo indicado por sus creencias mejor satisface sus preferencias y deseos, o bien escoge atendiendo la exigencia de alguna norma social a la que el sujeto reconoce primacía por encima de sus intereses inmediatos.

De este modo, explicar la acción es enunciar la manera en que oportunidades, creencias y preferencias se interconectan entre sí a través de un mecanismo dirigido siempre a maximizar el interés, lo que lleva a optar, como recién acabamos de decir, por aquellas alternativas que según las creencias del individuo mayor ventaja le reportan, excepto en aquellos casos en que las restricciones se reducen a una sola opción o son tan estrechas que no dejan ya espacio para que entre en juego el segundo filtro.

Mencionar lo anterior es importante, pues algunos teóricos sociales han sostenido que las personas tienen básicamente las mismas creencias y deseos básicos (vivir bien, tener trabajo, contar con acceso a un bien sistema de salud y bienestar), y sólo difieren en sus oportunidades, de ahí que dichos teóricos hayan sugerido concentrarse en estas últimas dejando de lado los otros elementos que intervienen en la decisión. Centrarse en el conjunto de oportunidad ha representado una ventaja comparativa respecto a los enfoques que se concentran en las otras variables, pues a diferencia de los deseos o las creencias, las oportunidades son más fáciles de observar, lo cual hace que muchas veces puedan parecer más fundamentales que las preferencias o las creencias en lo que respecta a la posibilidad de incidir en la conducta. Suele ser más fácil cambiar las circunstancias y las oportunidades de la gente que su manera de sentir o de pensar. Esta es una de las bases esenciales que en el mundo anglosajón ha inspirado las investigaciones sobre el comportamiento y que en países como Estados Unidos o la Gran Bretaña ha guiado a los equipos de análisis del comportamiento a diseñar distintas estrategias en materia de política pública para que la gente deje de fumar, reduzca su consumo de azúcares o colabore en el ahorro energético.

Es conocida, por ejemplo, la decisión que en 2012 tomó el alcalde Bloomberg de Nueva York de prohibir la venta de refrescos en envases de más de 470 ml con el fin de reducir la obesidad. Un consumidor, desde luego, podía, si así lo quería, beber la cantidad de envases que deseara, sólo que en tal caso tendría que comprar dos o más envases en lugar de uno solo, y la investigación mostraba que reducir la oportunidad de las personas volviéndoles más complicado la posibilidad de conseguir más líquido, así fuera al mismo precio, reducía efectivamente su consumo.[63] De modo similar, el estudio sobre los conjuntos de oportunidad ha mostrado la relevancia de la "heurística de la disponibilidad":[64] la gente suele elegir la oportunidad que se le presenta antes, optar por las opciones que vienen predeterminadas, inclinarse por los platillos que se enlistan al inicio de la carta del menú o pagar por los productos que se hallan a la entrada de los supermercados. Esa es la razón por la que los comercios suelen colocar hasta el fondo los consumibles básicos en contraste con los alimentos y producto "chatarra" que se hallan en las cajas y los primeros pasillos, de este modo las personas terminan adquiriendo estos productos cuando se los topan al ingresar o al salir, aun si no era eso lo que en un inicio había motivado su decisión de ingresar a un comercio de autoservicio.

Hay algo de suma importancia que debemos subrayar aquí. Recordemos que el análisis de la acción intencional descansa en los motivos o razones que tuvo un agente para hacer lo que hizo. Sin embargo, las razones y motivos tienen también otros componentes: (i) por un lado, actitudes hacia objetos de una determinada clase. Las actitudes se definen como disposiciones favorables o desfavorables a actuar de cierta manera debido a impulsos, intereses, necesidades, deseos, convicciones, costumbres, prejuicios, reglas, valores, etcétera. Por otro lado, (ii) las

[63] Sunstein, Cass. R. *Paternalismo Libertario*. Trad. Martha Palacio, Barcelona, Herder, 2014, p. 76.
[64] *Ibid*., p. 71.

razones y motivos están también integradas por las creencias que tiene el agente respecto a cómo está constituido el mundo y qué es lo que debe hacerse para acercarse a las cosas hacia las cuales se tiene una actitud favorable y alejarse de las cosas hacia las cuales se tiene una actitud desfavorable. En ese sentido, la TER postula que las razones y motivos para actuar no solamente explican la acción, sino que también la causan.[65] La acción, por tanto, es efecto de las razones que tenemos para actuar. Esto hace que la TER no se comprometa a explicar cuáles son los mecanismos que originan nuestras actitudes o creencias y sólo se limite a considerarlas variables ya dadas y mutuamente independientes entre sí. Debido a esto, y a que la TER ha concentrado tradicionalmente su atención exclusivamente en la conducta intencional conscientemente planificada, desde sus coordenadas no nos es posible dar cuenta de cómo se forman las actitudes o las creencias ni cómo los mecanismos que no son intencionales afectan y moldean la interacción entre todas las variables que intervienen en la decisión.

La TER puede reconocer que a nivel intencional una modificación consciente, digamos, en alguna de mis creencias tarde o temprano generará una transformación respectiva en mis preferencias: si, por ejemplo, ahora creo que los tigres son peligrosos cuando antes los creía confiables, ello hará que yo ya no desee seguir teniéndolos como mascota en casa. Sin embargo, insistamos en que la TER no nos dice nada respecto a los mecanismos que operan a espaldas de los individuos ni sobre los procesos endógenos que inconscientemente

[65] En palabras de Davidson: "*R* es una razón primaria por la que un agente realizó la acción *A* en la descripción *d*, sólo si *R* consiste en una actitud favorable del agente hacia las acciones que poseen cierta propiedad y en una creencia suya de que *A* en la descripción *d* tiene esa propiedad", en Davidson, D. "Acciones, razones y causas", *op. cit.*, p. 20. Me he encargado de explicar a detalle la tesis de que la explicación de una acción mediante razones constituye una forma de explicación causal en que las razones, desde cierta descripción, pueden ser entendidas como causa efectiva de la acción, en Curcó, Felipe, "Donald Davidson y el argumento de la conexión lógica", en *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 3, vol. I, 2006, pp. 1-17. Registro digital, en: http://www.ub.edu/astrolabio/Articulos3cast.htm. Consultado: 2 de junio de 2022.

modifican las preferencias, creencias y conjunto de oportunidad de las personas. Quiere decir esto, en definitiva, que, si deseos, oportunidades y creencias se afectan mutuamente y de forma directa a través de mecanismos de los que no solemos ser conscientes, la TER debe ser complementada con el estudio de los dispositivos inconscientes que moldean las actitudes y creencias que causan la acción. Es precisamente de eso de lo que se ocupa el análisis a nivel subintencional.

2. El nivel de la causalidad subintencional. Lo anterior abre la necesidad de adentrarnos en otro nivel de explicación, el nivel de la causalidad sub-intencional. Éste corresponde al campo de estudio propiamente característico de la psicología política. La TER es, y tradicionalmente ha sido, una potente herramienta de análisis, sin embargo, presenta falencias claras que obligan a adoptar un enfoque más amplio y complementario. En primer lugar, la explicación que la TER ofrece de la conducta humana no es meramente descriptiva, sino que además contiene una clara dimensión normativa, es decir, que, al fijar los requisitos y características que permiten definir la racionalidad de una acción también busca establecer un estándar respecto a cómo es que supuestamente *deberían* de comportarse individuos racionales bajo circunstancias normales.

Lo cierto, empero, es que buena parte de las conductas que llevamos a cabo las personas no suelen corresponder a los estándares normativos que la TER especifica. Es frecuente que las personas, ya sea por autoengaño, miopía o debilidad de la voluntad, optemos por alternativas que, lejos de favorecer nuestros intereses, los dañan o entorpecen. Además, ocurre que la racionalidad de una acción muchas veces está lejos de ser unívoca: nuestras creencias y deseos a menudo resultan insuficientes para ayudarnos a elegir entre alternativas que son igualmente óptimas o igualmente malas. En este sentido podemos decir que la TER fracasa no sólo "si no puede decidir unívocamente cuál es la elección racional, también falla si, a pesar de poderla establecer, la conducta realizada por el agente

difiere de la normativamente prescrita".[66] Son muchos los mecanismos no-intencionales e inconscientes que hacen fracasar la racionalidad, pero también son muchos los mecanismos no-intencionales que a menudo operan a favor de ella contribuyendo a obtener estados o formas de bienestar que únicamente puedan obtenerse como un sub-producto no intencional de la acción. De hecho, muchas veces la irracionalidad deviene como consecuencia de un exceso de racionalidad. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando intentamos alcanzar de forma intencional estados favorables que sólo pueden conseguirse cuando dejan de buscarse, tal y como acontece con el sueño (a todo el mundo consta la terrible noche de insomnio que sobrevendrá si se intenta provocar el sueño deliberadamente a través del pensamiento).[67]

En el nivel de la causalidad sub-intencional, por tanto, creencias, deseos y oportunidades no son analizados como variables dadas, sino como variables interdependientes que son constantemente moldeadas por mecanismos generalmente inconscientes. Dichos mecanismos generan que frente a cualquier cambio en uno de estos elementos acontezca una modificación de toda la estructura mental con la cual reaccionamos frente al ambiente.

3. *El nivel de la causalidad supra-intencional.* Finalmente, tenemos el nivel de las explicaciones supra-intencionales. Los mecanismos que describiremos son esencialmente psicológicos, sin embargo, poco a poco iremos viendo cómo es que los mecanismos psicológicos a menudo dan lugar a la construcción de mecanismos sociológicos. Ello es así porque las instituciones y los cambios sociales son el resultado de muchas acciones individuales.

[66] Di Castro, Elisabetta. *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*, México, UNAM, IIF, 2002, p. 79.
[67] Elster, Jon. *Uvas Amargas*, *op. cit*., segundo capítulo "Estados que son esencialmente subproductos", pp. 67-158.

Uno de quienes primero advirtió esto, alguien a quien quizá podríamos considerar el padre de la psicología política, fue Tocqueville. Su obra gira alrededor de un constante identificar mecanismos psicológicos individuales para luego mostrar la forma en que, a través de su interacción, se hace posible explicar fenómenos sociales a gran escala. Los mecanismos psicológicos descritos en *La democracia en América* obedecen a una multiplicidad de motivaciones: conscientes e inconscientes, egoístas y no egoístas, con miras al futuro y anclados en el pasado. Dentro de estos mecanismos hay algunos que son fundamentales en lo que respecta al potencial analítico y el poder heurístico que aportan para la comprensión de diversos fenómenos sociales, de ahí que el análisis de estos mecanismos básicos nos vaya a permitir mostrar cómo es que frecuentemente lo que mejor explica la conducta política de las personas no son los efectos que éstas buscan lograr a través de sus actos, sino precisamente los mecanismos mediante los cuales se forman las creencias y deseos que dan lugar a esos actos, algo que sólo el análisis sub-intencional dejará poner en relieve. Al abordar estos mecanismos hemos por otra parte de incorporar aquello que en el capítulo anterior vimos es fundamental para entender los procesos de decisión humana: las emociones.

Tocqueville se centró particularmente en esta tarea, desplegando un catálogo de mecanismos que, sin ser exhaustivo, constituye una extraordinaria muestra de los beneficios heurísticos que podemos obtener al aplicar la psicología al análisis de la política.

Preferencias adaptativas y uvas amargas

Al introducirnos a la explicación mediante mecanismos en el nivel sub-intencional, uno de los hallazgos más sorprendentes para la psicología política proviene de la llamada formación de preferencias adaptativas. Este mecanismo –al que

Elster denominará "uvas amargas"– resulta especialmente importante porque es a partir de él que podemos comenzar a entender la manera en que el resto de los mecanismos opera, además de que su análisis nos permitirá ver que la felicidad humana no depende solamente de condiciones objetivas como la riqueza, la salud o la comodidad material, sino de la correlación que en el nivel de la causalidad sub-intencional se da entre condiciones objetivas y expectativas subjetivas (en seguida explicaré esto a detalle). Adicionalmente, y una vez que entendamos esto, ello nos abrirá las puertas a la comprensión de los principios generales básicos conforme a los cuales más tarde iremos extendiendo nuestro catálogo de explicaciones.

En honor a la conocida fábula original de Esopo, Elster denomina a a la formación de preferencias adaptativas mecanismo "uvas amargas":[68]

> "Quiso una zorra hambrienta, al ver colgando de una parra hermosos racimos de uvas, atraparlos con su boca; mas no pudiendo alcanzarlos luego de haber realizado distintos esfuerzos para obtenerlos, se alejó diciéndose a sí misma: –al fin que ni las quería. ¡Están amargas! De manera similar, ciertos hombres que no pueden llevar adelante sus asuntos por culpa de su incapacidad, culpan a las circunstancias.[69]

El teórico noruego elige la fábula de la zorra y las uvas para ilustrar este mecanismo porque el relato de Esopo ilustra un proceso inconsciente muy habitual: la necesidad de mitigar nuestra desilusión o dolor psíquico aprendiendo a ajustar expectativas y preferencias a nuestro conjunto de oportunidad. Quiere decir que, como la zorra en la fábula, espontáneamente tendemos a dejar de desear aquellas cosas que están fuera del alcance de nuestras posibilidades. Es una manera de reducir la disonancia o decepción que de otra manera se produciría si pasáramos el tiempo anhelando imposibles. "El organismo

[68] Elster, Jon, *Uvas amargas*, *op. cit.*
[69] La Fontaine, Jean de *et al.*, *Las mejores fábulas*, Madrid, Edimat, 1998, p. 20.

–escribe Elster– parece tener la necesidad de una tranquilidad interior que le hace ajustar sus deseos a sus creencias e inversa".[70] Cuando la gente desea exclusivamente aquello que puede obtener y obtiene aquello que desea –decía Huxley en *El mundo feliz*– no hay lugar para la frustración. Notemos, sin embargo, que este es un fenómeno que observamos en el plano de la causalidad sub-intencional, es decir, un proceso que transcurre inconscientemente. Esto hace que debamos diferenciarlo del conformismo. La resignación consciente es algo muy distinto del proceso inconsciente por el que poco a poco nuestras preferencias se *modifican* para adaptarse a nuestras posibilidades. Tener cierto deseo o preferencia, ver frustrado nuestro deseo, y luego resignarnos al hecho de saber que no podremos verlo realizado (sin que el deseo original cambie) difiere del proceso mediante el cual las preferencias no realizadas o insatisfechas terminan por transformarse, haciendo innecesaria la resignación. La zorra no se resigna a no poder obtener unas apetitosas uvas; más bien ocurre que las uvas dejan de interesarle al momento en que se percata de que no podrá conseguirlas.

El mecanismo de las uvas amargas, por tanto, es un dispositivo *inconsciente* de gestión de la frustración a través del cual ésta se reduce o elimina. Tal es precisamente el secreto de *El mundo feliz* de Huxley: programar desde el neonato a cada habitante para que los ciudadanos aspiren a realizar únicamente aquellos logros que están al alcance (dentro del conjunto de oportunidad) de la clase social a la que han sido pre-asignados, así, por ejemplo, mientras los *alfa* aspiran a ser grandes líderes, los e*psilon* aspiran simplemente a poder gozar de un poco de descanso después de cumplir su jornada laboral. Al final, sin embargo, ambos obtienen el mismo margen de satisfacción. Por eso señalábamos antes que este mecanismo nos descubre algo que tendrá consecuencias relevantes para la política, a saber: que la felicidad depende más del balance

[70] Elster, Jon, *Psicología política*, *op. cit*., p. 23.

entre expectativas y oportunidades que de factores externos como la salud o el bienestar material. Para ilustrarlo con claridad veamos el siguiente caso hipotético:

> Lucía y Lucas son unos mellizos de clase media que aceptan participar en un estudio de bienestar subjetivo. En el viaje de vuelta a casa desde el laboratorio de psicología, el automóvil de Lucía es embestido por un autobús, lo que le produce varias roturas de hueso y una pierna permanentemente lisiada. Mientras el equipo de rescate extrae a Lucía del interior del coche accidentado, su teléfono móvil suena y Lucas le dice que él acaba de ganar el premio gordo de la lotería ¡10 millones de dólares! Dos años más tarde, ella andará cojeando y él será mucho más rico, pero cuando el psicólogo aparezca para realizar un estudio de seguimiento, es probable que ambos den las mismas respuestas que dieron la mañana en que ocurrió el accidente.[71]

Este ejemplo de Harari ilustra a la perfección el mecanismo que estamos describiendo. Lucía y Lucas ajustan sus expectativas y preferencias a la nueva situación, una hacia la baja y el otro hacia el alza, pero, en todo caso, dejando al final a ambos en un balance muy similar al que se hallaban al inicio el día en que ocurrió el triste accidente. En este caso imaginario el premio millonario de la lotería hace aumentar el conjunto de oportunidades de Lucas, lo cual hace incrementar su ambición, dejando su nivel de insatisfacción constante. Lucía, por el contrario, habría visto reducir sus oportunidades, y con ello también se redujeron sus expectativas, dejando su nivel de insatisfacción igualmente constante. Ambos sufren igual; uno porque tiene más posibilidades (pero, por ello mismo, también más expectativas o deseos), y la otra porque, si bien se enfrenta a menores oportunidades, lo compensa aspirando a menos.

Esto conlleva diversas implicaciones para la política, pues permite analizar fenómenos cuya explicación, de otro modo,

[71] Harari, Yuval Noah, *De animales a Dioses. Breve historia de la humanidad*. Barcelona, Debate, 2014, p. 418.

permanecería opaca. Por ejemplo, pensemos en la situación de Brasil entre el otoño e invierno de 2013. Durante este periodo el gigante sudamericano se vio sumergido en una de las peores olas de protesta de su historia. Más de 250 mil manifestantes salieron a la calle a expresar su descontento en diversas ciudades; lo paradójico es que dicha ola de protestas ocurriera en el marco de una serie de logros económicos y sociales de gran envergadura que no tenía parangón en la trayectoria de ese país.

Datos contundentes lo demuestran. En los años inmediatos anteriores a esto (2004 a 2011), dicha nación experimentó uno de los periodos económica y socialmente más exitosos del planeta: 30 millones de ciudadanos brasileños salieron del umbral de la pobreza para sumarse a la clase media, la economía bancaria formalizada y el mercado laboral. En ese mismo periodo los ingresos del 10% de la población más pobre habían crecido a un ritmo del 8% anual, mucho más que la economía y que los ingresos del 10% más rico de la población (cuyo crecimiento fue del 1.5% anual).[72] Mientras en 2002 el PIB anual en aquel Estado era de 0.50 billones de dólares, en 2011 rebasaba ya los 2.6 billones. ¿Cómo explicar, a la luz de estos datos, el clima de protesta social generalizado en 2013, justo en el momento en que se daban semejantes logros impresionantes, habida cuenta del enorme éxito en términos de movilidad social en que ellos se tradujeron?

A la luz del mecanismo que estamos describiendo la pregunta se responde sola: justo por eso. El Brasil de esos años fue víctima de su propio éxito. Millones de personas que otrora carecían de expectativas de futuro hallándose demasiado ocupadas intentando sobrevivir, de pronto vieron incrementarse sus expectativas al pasar de la pobreza a la clase media. En

[72] Oreiro, José Luis y Diagostni, Luciano. "From Lula Growth Spectacle to the Great Recession (2003-2015), trabajo presentado en *Workshop: Central Banks in Search for Stability and Development*, mayo, 2016. Consultado el 9 de mayo de 2022, en: http://joseluisoreiro.com.br/site/link/eca7eac82f16c20f9c2c75cb375ecbc01489ea2f.pdf.

términos más precisos podemos decir que un cambio al alza en su conjunto de oportunidad generó un cambio paralelo en su conjunto de preferencias. Al vislumbrar que les era posible aspirar a más, comenzaron a desear más. Sus demandas se volvieron cada vez más exigentes. Al mejorar las oportunidades, el gobierno estaba creando ciudadanos con pretensiones mucho más difíciles de atender y satisfacer. El inverso de esto es el caso de México. En los últimos años, y según el Comité de desapariciones forzadas de la ONU, este país se ha vuelto el más violento e inseguro del mundo (a excepción de aquellas naciones inmersas en guerras o conflictos bélicos declarados). Conforme a cifras oficiales del propio fiscal de la República, la tasa de impunidad es superior al 99%[73] (prácticamente ni un solo delito se investiga ni se sanciona). En sólo cuatro años el número de pobres aumentó a más de 4 millones y el PIB disminuyó en casi un 7%.[74] Pese a todo ello, el actual gobierno goza de amplia popularidad. Quizá las personas hayan reducido tanto la exigencia de sus preferencias que cuando los informes internacionales muestran que son los funcionarios públicos los principales responsables de asesinatos a periodistas y desapariciones forzadas, la mayor parte de la gente lo ve ya como algo normal.[75]

Esto exhibe otro rasgo del mecanismo "uvas amargas": nos permite explicar la formación de las llamadas "preferencias perversas". Cuando a las personas se les empuja a formar endógenamente preferencias que les hacen sonreír frente a su infortunio, debemos advertir que eso de ninguna forma legitima el infortunio en el que se hallan. Piénsese, por ejemplo, en las preferencias generadas por diversos colectivos o grupos oprimidos a los que durante años se les educó para

[73] Diario *La Razón,* registro en: https://www.razon.com.mx/mexico/impunes-99-delitos-en-mexico-gertz-manero/, consultado: mayo de 2022.
[74] Coneval, registro en: https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/PobrezaInicio.aspx, consultado: mayo de 2022.
[75] *Naciones Unidas. Noticias ONU*, registro en: https://news.un.org/es/story/2022/04/1507152, consultado: mayo de 2022.

que aprendieran a verse con la misma mirada con la que sus dominadores u opresores les observaban: interiorizar la discriminación ajustando las propias preferencias a las restricciones que los regímenes clasistas, racistas o sexistas imponen, de ninguna manera convierte en aceptable a esa clase de dominio, aun si en ocasiones se trata de formas de sujeción que cuentan, o tradicionalmente contaron, con el contubernio del dominado.

En una línea paralela, Sartori ha desnudado el corazón de uno de los argumentos más perversos en la historia de la política: por ejemplo, cuando para justificar la ausencia de debate público o la depauperación de los contenidos en campañas políticas y en los medios de comunicación, los grupos en el poder se defienden señalando que se limitan a ofrecerle al público lo que éste les demanda. Puede que sea así –solía decir Sartori–; pero esto es una defensa cínica, puesto que en política, quizá más que en ningún otro entorno, la demanda (las preferencias) se moldean desde la oferta (las oportunidades), y no al revés.[76] Ahí es donde reside la razón profunda que permite explicar por qué cuando a las personas se les oferta sólo basura, éstas aprenden a desear consumir precisamente basura.

Tocqueville: los orígenes de la explicación mediante mecanismos

El mecanismo de las uvas amargas que acabamos de analizar, ayuda a adentrarse en uno de los fundamentos de la causalidad sub-intencional. En este nivel de análisis lo primero que advertimos es que todos los elementos que permiten explicar la acción son endógenos, es decir, se inter-condicionan mutuamente entre sí. Lo que le sucede a la zorra en la fábula de La Fontaine es que –al no poder conseguir las uvas– esta

[76] Sartori, Giovanni, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 139.

reducción en su conjunto de oportunidad termina por alterar todo el equilibrio cognitivo entre sus creencias y deseos. La zorra cambia sus creencias respecto a las uvas debido a una forma de pensamiento desiderativo que le lleva a tomar como verdad aquello que desea sea verdad: convencerse de que las uvas están amargas para no sufrir al pensar en ellas. El cambio en sus creencias le lleva a modificar sus preferencias: ya no desea más las uvas. El detonador de todos estos cambios es un factor que tiene su origen en el entorno, pero una vez que se da una reacción ante estímulos provenientes de dicho entorno, los mecanismos que se activan afectan todo el andamiaje psíquico. En palabras de Elster: "Los universos psicológicos no son conjuntos de deseos y creencias presentes en todo lugar y tiempo. Antes bien [...] estos universos están constituidos por [...] mecanismos que pueden activarse en cualquier lugar y mediante disparadores mucho más difíciles de comprender que los mecanismos mismos".[77]

Esto contrasta con los reduccionistas supuestos de la TER, cuyas premisas suponen que el único mecanismo que mueve la psique humana es el cálculo intencional y la optimización egoísta de resultados. Desde esta perspectiva el egoísmo se postula incluso como la motivación que hay por detrás de las actividades más claramente contrarias al interés propio, como podría ser el suicidio o la madre que ofrenda la vida por sus hijos. La crítica a este reduccionismo la ha ofrecido Sen en uno de sus más célebres artículos: si la conducta egoísta es definida como el deseo de satisfacer nuestras preferencias (aun cuando nuestras preferencias puedan precisamente ser no-egoístas), entonces efectivamente hemos de coincidir en que todo comportamiento es egoísta. De ser así, inclusive el deseo de satisfacer nuestras preferencias desinteresadas obedecería a una motivación interesada. Lo que sucede es que al describir el egoísmo en términos tan amplios como éstos –donde todo cabe en él– vaciamos su significado de contenido. El problema

[77] Elster, Jon, *Psicología política*, *op. cit*., pp. 154-155.

con una definición semejante es que no nos aporta nada, carece de poder analítico, es decir, no nos permite distinguir cuál es exactamente, y en dónde reside, la diferencia entre motivaciones interesadas que mueven a asaltar un banco y motivaciones altruistas que mueven a donar bienes a un orfanato o un asilo. Desde este reduccionismo extremo, por tanto, no es de extrañar la falta de interés de la TER en diseccionar los distintos resortes que impulsan la conducta humana.[78]

Consciente de la necesidad de explicar la conducta humana desde elaboraciones casuísticas más precisas, Tocqueville fue quizá uno de los primeros teóricos en mostrarnos la importancia de desasirnos de la tentación de querer explicarlo todo desde la premisa del egoísmo, dejar de lado las grandes teorías generales para en cambio centrar la atención en los complejos dispositivos que permiten explicar fenómenos parciales: aquello que Elster llama las "tuercas y tornillos" de nuestra maquinaria emotiva, cognitiva y cerebral.[79] Es por esto que tal vez podamos considerar a Tocqueville el primer psicólogo político de la era moderna.

En 1831 Tocqueville y Gustave de Beaumont fueron enviados por el gobierno francés a Estados Unidos con la finalidad de estudiar su sistema penitenciario. De manera inesperada y sorprendente lo que Tocqueville encontró al llegar a tierras norteamericanas le dejó, sin embargo, estupefacto. Más que un diseño administrativo a estudiar, lo que ahí había era un nuevo e inédito orden social; algo nunca antes visto. Una revolución democrática estaba transformando el mundo. Ciertamente Tocqueville sabía, como lo sabemos nosotros, que ya en la Grecia antigua, en la Islandia medieval o en la liga Hanseática habían existido formas pre-modernas de democracia, pero nada de lo que sabemos de esas democracias se parecía a aquello. No se trataba de un nuevo régimen o un nuevo

[78] Sen, Amartya, "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory", en *Philosophy and Public Affairs* 6 (4), 1977, pp. 317-344.
[79] Elster, Jon, *Nuts and Bolts, op. cit.*

modelo de gobierno, sino de un cambio que iba a trastocarlo todo: las mentalidades, la vida íntima y la esfera de lo público, los impulsos, los miedos, las incertidumbres y las certezas de las personas.

La finalidad de Tocqueville en *La democracia en América*[80] tuvo como primer propósito ofrecer una prudente balanza de las virtudes y peligros del régimen que en ese momento comenzaba a emerger y consolidarse. Lo que, a nosotros, empero, nos va a interesar de esa obra (que, desde luego, no podemos abarcar ni exponer aquí), va a ser algo que en la literatura teórico-política había sido –y quizá continúa siendo– muy poco habitual, esto es, el interés de describir la forma en que las instituciones políticas moldean y transforman la psicología de los ciudadanos. *La democracia en América* exhibe cómo las instituciones democráticas generan aspiraciones y creencias que, a su vez, contribuyen a afianzar esas mismas instituciones. Debido a que este tipo de homeostasis entre lo estructural y lo psicológico se constituye a través de equilibrios frágiles (o quizá convendría decir "dinámicos"), Tocqueville observa que la democracia da lugar también a diversas formas de inestabilidad, por lo que la única manera de comprender estos procesos tanto estabilizadores como desestabilizadores consiste en desmenuzar los *mecanismos* psicológicos que actúan como gozne entre el andamiaje social y el individuo.

En el análisis de Tocqueville estas pautas y dispositivos psicológicos se activan como respuesta a lo que acontece al interior de un determinado ecosistema político, en este caso, el entorno democrático. Así, en lugar de explicar la acción como la resultante de creencias, emociones o deseos fijos, su análisis se centra en mostrar cuán dúctiles y moldeables son todos los componentes de nuestra psique. Nada hay estable en ellos. Los deseos son tan socialmente programables como las emociones y las creencias. Esto permitió quizá por vez primera comenzar

[80] Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América*, 2 vols., Trad. Dolores Sánchez de Aleu, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

a romper el mito de la "espontaneidad de los deseos básicos" o la "inamovilidad de las motivaciones egoístas", para en lugar de ello ofrecer una perspectiva donde claramente alcanzamos a apreciar que, al igual que las convenciones, los deseos no pueden ser formulados más que a través de significados culturalmente disponibles.

No es lugar aquí para introducir los elementos básicos que constituyen la imponente disección que el pensador galo hace de la anatomía psicológica de la democracia, pero sí resultará importante explorar, junto a Tocqueville, algunos de los principales mecanismos que tejen el nudo donde la psicología de las personas comienza a trenzarse con el funcionamiento de la política.

Breve catálogo de mecanismos básicos (I)

En su libro, *Psicología política*, Elster ofrece un diagrama no exhaustivo, pero sí muy ilustrativo, de algunos de los principales mecanismos psicológicos que Tocqueville aplica al análisis político cuando, por ejemplo, tenemos un factor común como la democracia incidiendo en los dispositivos psicológicos de las personas.[81] Siguiendo a Elster voy a resumir a continuación algunos de estos mecanismos a través de una variedad de casos.

Caso A. En la caracterización que hace Tocqueville del Antiguo Régimen europeo hay un rasgo esencial que lo diferencia de la democracia. El Antiguo Régimen se configura a partir de un guion social férreamente definido donde la movilidad social es imposible, cada persona sabe el gremio o clase a la que pertenece, el gremio establece con claridad las funciones que sus miembros deben desempeñar y los beneficios o logros a los que puede aspirar. En democracia, en cambio, predomina una

[81] Elster, Jon, *Psicología política*, *op. cit.*, p. 178.

vehemente pasión por la igualdad. Esta pasión por la igualdad –afirma Tocqueville– "es el hecho fundamental del que parecen derivarse todos los demás".[82] Aparece inscrita desde la misma Declaración de Independencia ("todos los hombres fueron creados iguales"), y está consagrada en la promesa de que si todos son iguales entonces cada uno ha de contar con idéntico derecho y posibilidad formal de aspirar a lograr las mismas cosas. La pasión por la igualdad, por otra parte, se observa en cada retícula de la vida humana: desaparecen los títulos sociales y nobiliarios, a los ciudadanos se les antepone no su profesión o sus títulos, sino simplemente un "*Mister*", o "*Miss/Misses*", e incluso el inglés norteamericano elimina la distinción entre el "tú" [*you*] y el "usted" [thou] del antiguo inglés británico (por ejemplo, en Shakespeare).

La resultante de todo ello –sostiene Tocqueville– es que la democracia norteamericana destapa una verdadera Caja de Pandora: los caminos hacia la satisfacción del deseo se abren por igual a todos, con lo cual "las ambiciones se proyectan por todos lados a gran escala".[83]

Por tanto, el *caso A* es una *variante* del mecanismo de las "uvas amargas", sólo que ahora el dispositivo es otro pues las preferencias se ajustan a la mejora de las oportunidades aumentando las expectativas en lugar de disminuirlas. De forma más específica, al estimular o aumentar el conjunto de oportunidad, la democracia estimula o aumenta el deseo. Si en el mecanismo de uvas amargas la fórmula es *(-) oportunidad = (-) preferencias ambiciosas*, la fórmula del *caso A* sería *(+) oportunidad = (+) preferencias ambiciosas*. Según hemos dicho, en el Antiguo Régimen aristocrático existía un guion social predefinido que no generaba expectativas y obligaba a cada ciudadano a conformarse con el rol o papel que le había tocado en suerte. En cambio, la democracia irrumpió con un programa que hizo de la igualdad el motor del régimen. La

[82] Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América, op. cit.*, p. 3.
[83] *Ibid.*, p. 628.

promesa igualitaria de ampliar equitativamente el conjunto de oportunidades trajo consigo un correspondiente aumento en el deseo por conseguir esas oportunidades. Uno de los muchos casos específicos con los que Tocqueville ilustra esto es el del ejército. Mientras que en el Antiguo Régimen las oficialías están reservadas a las clases aristocráticas, la democracia introduce por vez primera el sistema de ascensos basado en el mérito. Debido a que los grados castrenses no dependen ya de la sangre, ello desemboca en que los jóvenes militares busquen con denuedo y a toda costa la promoción constante. En resumen: "la igualdad permite que todos los hombres se vuelvan ambiciosos".[84]

La democracia no siempre da lugar a que se detone el *caso A,* por el contrario, muchas veces hace que las preferencias más bien se adapten siguiendo la lógica del mecanismo "uvas amargas". Tocqueville lo ilustra con el ejemplo de las herencias. En el Antiguo Régimen predominaba la figura jurídica del *mayorazgo*. El mayorazgo era una institución del derecho civil a través de la cual se garantizaba que el reparto de bienes en una familia se concentrara siempre en el mayor de los hijos. La finalidad de hacer obligatoria la herencia por primogenitura era evitar que los grandes patrimonios familiares llegaran con el tiempo a fragmentarse o se diseminaran entre varios descendientes. Al eliminar la figura jurídica del mayorazgo, la democracia habría eliminado la posibilidad de que las grandes fortunas oligárquicas permanecieran intactas y, con ello –según advierte Tocqueville– los nuevos sistemas de herencia democráticos habrían también socavado el poderoso sentimiento que llevaba a las grandes familias a no vender parte de sus tierras con tal de mantener sin merma sus fortunas, incluso, cuando por condiciones personales o de mercado, les resultara muy conveniente hacerlo. Esto generó un nuevo reajuste en las preferencias de los terratenientes que ahora se habrían reducido al centrar su interés en las ventajas

[84] *Ibid*., p. 657.

económicas del presente, en lugar de ambicionar aumentar o proteger su fortuna hacia el futuro.[85]

Caso B. Podemos resumir este caso de modo muy sencillo pues se trata del anverso del *caso A*. Mientras en el caso anterior un aumento en el conjunto de oportunidades derivaba en un aumento en la ambición de las personas, aquí lo que vemos es que el aumento en la ambición deriva en una disminución del conjunto de oportunidades, principalmente debido a que las instituciones democráticas terminan por no ser capaces de satisfacer los grandes anhelos y expectativas que ellas mismas generan. Si la demanda de gente que desea acceder a bienes y oportunidades crece a una tasa mucho mayor de lo que puede hacerlo la oferta de esos mismos bienes y nuevas oportunidades, entonces inevitablemente ocurrirá que se llegará a un punto en que la demanda no podrá ser ya satisfecha. Que más personas aspiren a obtener los mismos bienes y posiciones hace que las oportunidades comiencen a escasear, de modo que en este caso el mecanismo –insiste Tocqueville– será desestabilizador debido a que la mejora en las expectativas terminará por generar frustración. La formula aquí es *(+) oportunidad = (+) preferencias ambiciosas = (-) oportunidad*: en otras palabras, las oportunidades aumentan los deseos y el aumento de los deseos reduce la capacidad para satisfacerlos. Para ilustrar esto Tocqueville acude de nuevo al ejemplo de las promociones castrenses: si todos desean obtener una promoción (porque en principio es posible) la capacidad de satisfacer este anhelo entre todos los soldados acaba por volverse cada vez más reducida debido al hecho simple de que no todos pueden ser generales.

En su clásico texto *El futuro de la democracia* Bobbio se refiere a esta clase de fenómenos describiéndolos como falsas promesas incumplidas de la democracia. Podemos entender cuál es la razón de ello: el aumento en el deseo por obtener

[85] *Ibid*., p. 52.

mayores ventajas hace que a su vez deba aumentarse el tamaño del aparato burocrático destinado a gestionar las crecientes demandas ciudadanas. Con ello el aparato burocrático poco a poco se va volviendo tan costoso como inoperante o ineficaz, generando la consiguiente frustración generalizada entre la población.[86] El ejemplo de las protestas en Brasil en 2013 mencionado líneas arriba ilustra claramente este mecanismo, que también parece retratar una de las razones que parcialmente permitiría explicar el colapso burocrático en los países que antiguamente formaban parte de la órbita soviética. El *caso B*, por tanto, corrobora una paradoja que ya habíamos señalado anteriormente: en ocasiones ocurre que la estabilidad social llega a verse amenazada no debido a una ausencia de oportunidades, sino a la brecha que a menudo se abre cuando las expectativas mejoran y las aspiraciones se vuelven entonces cada vez más difíciles de satisfacer.

Caso C. El caso *C* ofrece una clara ilustración del modo en que la causalidad intencional y la causalidad sub-intencional interaccionan entre sí, especialmente cuando deliberada e intencionalmente buscamos ampliar o reducir nuestras opciones. Veamos ambas circunstancias (ampliar y reducir).

(i) Ampliar oportunidades

Desear ampliar las oportunidades es algo común y frecuente. La gente estudia, adquiere nuevas habilidades, se prepara: intenta abrirse nuevos caminos. En el nivel de la causalidad sub-intencional, empero, esto puede derivar en algunos problemas, especialmente cuando experimentamos febrilmente la necesidad de mantener abiertas demasiadas puertas. Por ejemplo, a veces podemos querer salir con dos personas al mismo

[86] Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia,* México, FCE, 1992, pp. 18-28, en especial el apartado 11 titulado "El aumento del aparato" (pp. 27-28).

tiempo y mantener a ambas como alternativa. Algunos se meten a estudiar dos o hasta tres carreras a la vez, leemos dos o más novelas al mismo tiempo, compramos equipos con más funciones de las que necesitamos por si un día llega a ofrecérsenos, adquirimos libros que nunca vamos a leer, realizamos mil actividades: idiomas, cocina, jardinería. ¿Qué tienen las opciones que tanto nos agradan a la vez que tantos problemas nos plantean? ¿Por qué solemos sentirnos obligados a ampliar constantemente nuestras oportunidades aun si esto llega a plantear un enorme costo para nosotros?

Dan Ariely y su equipo, en el MIT, realizaron un interesante experimento al respecto. Los participantes debían interactuar con un programa en un ordenador. Al arrancar el programa aparecían en la pantalla diversas puertas de colores. Clicando en cualquiera de ellas la puerta se abría y enseñaba una cantidad. La pantalla llevaba la cuenta de la cantidad que cada participante iba juntando y al final la cantidad acumulada les era entregada en efectivo. Cada jugador tenía cien clics en total. La finalidad del juego era usarlos para hallar las puertas cuyos colores pagaran más. Los participantes podían optar por una estrategia aventurera y usar sus cien clics para ir de una puerta a otra hasta encontrar aquellas que ofrecieran el monto mayor, o bien seguir una estrategia conservadora y dedicarse a hacer click repetidamente en aquellas puertas cuyo monto ya les era conocido. Al mismo tiempo podían –si así lo deseaban– cuidar las entradas ya abiertas, pues aquellas puertas que no fueran visitadas durante doce clics desaparecían para siempre.

¿Cómo se comportaron las personas que se presentaron como voluntarios?

El resultado fue que los participantes podrían haber ganado más dinero eligiendo una habitación –cualquiera de ellas– y luego quedarse ahí todo el experimento. En lugar de ello la mayoría de los jugadores mostró un interés frenético por invertir todos los clics en evitar que las puertas se cerraran y desaparecieran, aun si resultaba claro que esa no era una

buena estrategia para aumentar sus pagos.[87] ¿A qué atribuir ese frenesí? –se pregunta Ariely– a la par que nos ofrece una respuesta asombrosamente similar a la que vimos antes en Tocqueville: "[…] en una democracia moderna –dice el profesor de Boston parafraseando a Fromm– la gente se ve acosada, no por la falta de oportunidades, sino por la vertiginosa abundancia de éstas. Constantemente se nos recuerda que podemos hacer todo lo que queramos y ser lo que deseamos […así que] debemos probarlo y experimentarlo todo".[88]

Esto genera que a nivel sub-intencional se haga presente uno de los aspectos más tiránicos del *superyó* freudiano, aspecto que no tiene que ver (como suele pensarse) con el castigo y la represión moral, la consciencia ética o nuestros conceptos sobre lo bueno o lo malo, sino con lo que Freud denominó *ideal del yo:* la exigencia *superyoica* que nos impele a gozar al máximo, probarlo todo, experimentarlo todo, vivirlo todo, agotar todas las opciones, para después de eso seguir gozando y experimentando hasta no darnos nunca por saciados. ¡Goza, prueba, experimenta!, parece ordenarnos la estructura psíquica del *superyó,* haciéndonos sentir muy culpables de todas aquellas opciones que en su momento no probamos o dejamos ir. El superyó ordena gozar. Lo sabe el adolescente –tanto como el adulto– cuando pierde eventos, oportunidades o viajes y los *sentimientos* de culpa y auto-reproche comienzan a emerger por pensar o creer que estamos disfrutando o sacando menos provecho que los demás.[89]

[87] Ariely, Dan. *Predictably Irrational,* Londres, Harper Collins, 2008. Trad. Francisco J. Ramos, *Las trampas del deseo: cómo controlar los impulsos irracionales que nos llevan al error,* Barcelona, Ariel, 2008, pp. 161-162.
[88] *Ibid*., p. 166.
[89] *Véase* Freud, Sigmund. *El yo y el ello.* Madrid, Alianza Editorial, pp. 27-50

(ii) Reducir oportunidades

La reducción intencional y voluntaria de oportunidades es el caso inverso al anterior, además de ser la base teórica que sustenta el constitucionalismo.[90]

Aunque al lector no familiarizado con la literatura especializada pueda tal vez parecerle extraño, lo cierto es que suele ser muy frecuente que la gente halle que es a favor de su interés racional reducir o restringir voluntariamente el conjunto de opciones del que dispone. Hay dos razones fundamentales por las cuales esto puede ocurrir. Una es la *debilidad de la voluntad*. Como lo ilustra la historia del pasaje de Ulises con las sirenas, la gente no siempre confía en que actuará racionalmente. Si es capaz de prever la situación en que perderá la cabeza, puede actuar estratégicamente para impedir que surja la oportunidad de hacerlo restringiendo sus alternativas. Al mecanismo que nos hace auto-limitar nuestras opciones con el fin de maximizar nuestros resultados Elster lo denomina –precisamente– *mecanismo de Ulises y las sirenas*.[91] Todos hemos actuado guiados por este mecanismo alguna vez: puedo decidir no ir a la reunión si sé que haré el tonto y me portaré impertinente. Puedo pedirle al dentista que me cobre cada

[90] Me he ocupado ampliamente de explicar la relación entre el mecanismo que en seguida expondré y el constitucionalismo, en: Curcó, Felipe. "Derechos, Constitucionalismo y Democracia", en: Dieterlen, Paulette (comp.). *Los derechos económicos y sociales: una mirada desde la filosofía,* México, UNAM/IIF, 2010, pp. 61-92.

[91] Elster, Jon. *Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality,* Cambridge University Press, Cambridge, 1984. Trad. Utrilla, J.J., *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad,* México, Fondo de Cultura Económica, 1989. Elster se refiere, como es obvio, al célebre pasaje en que Ulises atravesó en buque el peligroso estrecho entre Escila y Caribdis, donde todos los viajeros quedaban atrapados o morían ahogados al aventarse al agua al no poderse resistir al embrujo del dulce e irresistible canto de las sirenas. Al llegar al estrecho, Ulises siguió el consejo de Circe y ordenó que todos los hombres se taparan los oídos con cera. Él, mientras tanto, pidió ser atado al mástil del barco con los oídos descubiertos y exigió no ser desatado por mucho que lo suplicara. Atándose asimismo pudo entonces escuchar el canto de las sirenas sin ser víctima de ellas.

consulta que yo le cancele, o bien darle las llaves de mi automóvil a un amigo bajo el juramento de que no me las regrese si bebo demasiado. Si decido dejar de fumar puedo anunciarlo a todo el mundo de modo que si recaigo en el vicio yo pierda prestigio.

Todas estas estrategias son sin duda costosas, pero permiten mejorar resultados eliminando ciertas opciones del conjunto de oportunidades. Ulises podría lamentar estar atado al mástil si su barco naufraga, pero al atarse al mástil consigue un resultado que de otro modo no podría obtener: escuchar el canto de las sirenas sin morir ahogado o quedar cautivo de ellas. De manera análoga –nos dice Elster– vemos que algunas personas eligen celebrar un contrato matrimonial en lugar de simplemente irse a vivir juntas, quizá porque al igual que Ulises desean protegerse a sí mismas contra su propia tendencia a actuar irreflexivamente llevados por la pasión. Mediante la elevación del costo de la disolución del matrimonio y la imposición de demoras legales se dificulta que los conyugues cedan fácilmente a impulsos poderosos, si bien temporales, de separarse. Con ello la pareja también incrementa el incentivo para realizar planes de largo alcance como tener hijos o invertir en una vivienda.

No resulta de ningún modo exagerado decir que por todo lo anterior este mecanismo constituye una de las bases teóricas más relevantes para justificar el constitucionalismo.[92] Recordemos –como lo hace Przeworski– que una de las primeras funciones de las constituciones es limitar la regla de mayoría.[93] Las constituciones hacen esto esencialmente a través de dos instrumentos: *(i)* introduciendo un catálogo de derechos dirigido a garantizar que las decisiones mayoritarias no resulten

[92] Elster, Jon y Slagstad, Rune. (comps.). *Constitutionalism and Democracy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Trad. Mónica Utrilla, *Constitucionalismo y democracia,* México, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, Fondo de Cultura Económica, 1999.

[93] Przeworski, A. *et al. Democracy and Development,* Nueva York, Cambridge University Press, 2000.

atentatorias de los bienes jurídicos que tales derechos protegen, y *(ii)* incorporando un control jurídico de constitucionalidad capaz de revertir aquellas decisiones mayoritarias que pudiesen llegar a vulnerar los derechos estipulados en *(i)*. Aquí la lógica es similar a la del contrato matrimonial mencionado arriba. Las limitaciones constitucionales están pensadas para dificultar a las asambleas legislativas ceder a impulsos momentáneos e irreflexivos en cuestiones importantes. Al igual que los individuos, los grupos se ven sujetos a arrebatos pasionales de histeria y ceguera colectiva que pueden conducir a mayorías temporales tomar medidas de las cuales más tarde se arrepientan. De hecho, en la historia abundan ejemplos de decisiones desastrosas tomadas por parlamentos democráticos. A través de disposiciones pétreas o intangibles, las constituciones introducen restricciones que maximizan resultados a largo plazo. Si las instituciones permanecieran siempre expuestas a los cambios y modificaciones coyunturales o a la fluctuación de mayorías electorales inestables, la elaboración de planes a largo plazo y bajo una lógica de Estado sería imposible. Al sacar algunas cuestiones fuera del alcance de lo que las mayorías pueden decidir, bloquear ciertas medidas, y fijar restricciones a los impulsos legislativos, la constitución garantiza algo similar a los contratos matrimoniales: aumentar los costos de las rupturas (legales, civiles o institucionales), con el fin de facilitar la realización de planes bajo una lógica de Estado.

Notemos que no se trata de una justificación teórica menor. Sin el *mecanismo Ulises y las Sirenas* resultaría muy difícil explicar la razón por la cual un órgano no electo y, por tanto, carente de representación o legitimidad democrática (como, por otra parte, suelen serlo casi todos los tribunales constitucionales) puede, pese a todo, restringir a asambleas democráticas y gozar de autoridad plena para –bajo ciertas reglas y condiciones precisas– echar para atrás decisiones tomadas por mayoría en el parlamento. Me he ocupado ya en otro lado de desarrollar ampliamente los vínculos entre este mecanismo y el constitucionalismo, por lo que no deseo

extenderme en ello más aquí.[94] Basta, sin embargo, recordar lo que el juez Holmes escribió alguna vez a propósito de las denominadas "leyes mordaza" [*Gag Rules*]: "los ciudadanos somos miopes […] somos lamentablemente indisciplinados y siempre tendemos a sacrificar principios perdurables en aras de demagogia y beneficios inmediatos. Una constitución es el remedio institucionalizado contra esa miopía crónica".[95] Así como Ulises pudo evitar naufragar y a la vez gozar del canto de las sirenas atándose a un mástil, atar a mayorías legislativas a las restricciones constitucionales nos permite disfrutar los beneficios democráticos, impidiendo, al mismo tiempo, que la democracia perezca anegada. De este modo, al sustraer o eliminar opciones que se hallan dentro de aquello que las mayorías pueden decidir, se hace posible maximizar los resultados políticos. El principal argumento a favor de las restricciones constitucionales consiste por ello mismo precisamente en invocar el carácter auto-destructivo que tendría una democracia que careciera de ellas. Sin tales restricciones nada impediría, por ejemplo, que una mayoría decidiera por votación eliminar la regla de mayoría con el propósito de, en su lugar, implementar una tiranía.

Finalmente, al inicio de este apartado señalé que, adicional al *mecanismo Ulises*, hay una segunda razón por la cual las personas pueden elegir reducir voluntariamente su conjunto de oportunidades. Esta segunda razón obedece a ciertas formas de interacción estratégica que aquí describiré como el *mecanismo Hernán Cortés*.

En 1519, después de establecer alianza con los totonacas y haber asistido con su caballería al *teuctli* de Cempoala en la resistencia contra los cobradores de Moctezuma, un grupo inconforme de leales al gobernador Diego Velázquez entre quienes figuraban Juan Díaz, Juan Velázquez y Diego de

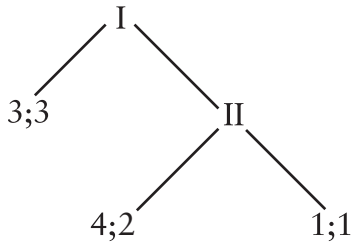
[94] Curcó, Felipe. "Derechos, constitucionalismo y democracia", *op. cit.*
[95] Holmes, "Gag Rules or the Politics of Omission", en Elster, Jon y Slagstad, Rune. (comps.). *Constitutionalism and Democracy, op. cit.*, pp. 19-58.

Ordás, organizaron una revuelta contra Cortés, recordándole que él no era más que un adelantado en misión de exploración bajo las órdenes del propio gobernador de Cuba con instrucciones muy precisas que debían ser obedecidas y que el capitán Hernán se había sistemáticamente negado a cumplir. Con el fin de evitar la revuelta y la deserción, Cortés decidió entonces condenar a la horca a los amotinados Juan Escudero y Diego Cermeño, mientras que a Gonzalo de Umbría le cortó un pie. Inmediatamente después mandó barrenar y hundir todos los barcos. Según la crónica de Bernal Díaz del Castillo eso fue lo que motivó que, a partir de ahí, todos los soldados y amotinados sobrevivientes se volvieran incondicionales de su empresa. Hundir los barcos redujo el conjunto de oportunidades de las huestes a una sola alternativa: quedarse con Cortés. En términos de los mecanismos que hemos analizado, eso habría a su vez moldeado las preferencias de su ejército para adaptarlas a las oportunidades. El resultado fue que todos se volvieran rabiosamente leales a él.

Pero hay algo más. En casos de interacción estratégica como éste, a veces uno puede intimidar al enemigo eliminando todas las opciones de su conjunto de oportunidades.

Elster lo ilustra con la siguiente figura y el siguiente ejemplo. Imaginemos un juego entre dos agentes o jugadores I y II. Primero toca el turno de mover a I. Si I se mueve a la izquierda el juego termina y cada participante recibe una recompensa de tres unidades. Si en cambio mueve a la derecha, toca el turno de mover a II. Si II mueve hacia la izquierda obtiene dos unidades de ganancia para sí y concede cuatro unidades de ganancia para I. Si, por el contrario, II se mueve a la derecha ambos jugadores obtienen una unidad.[96]

[96] La figura y la explicación de la misma pueden verse en, Elster, Jon. *Tuercas y tornillos, op. cit.,* p. 29.



(Elster, 1996)

Si ambos jugadores son egoístas racionales y conocen los pagos asociados a cada movimiento actuarán así: a II le conviene moverse a la izquierda. Igualmente, si I es racional y puede estar seguro de la racionalidad de II, se moverá a la derecha. Pero –tal y como señala Elster– debe observarse que el resultado (4; 2) no es lo que II preferiría. Él preferiría que I se mueva a la izquierda con el resultado (3; 3). "Un modo en que II puede lograr este objetivo es *eliminar su opción de ir a la izquierda* en la segunda etapa. En ese caso, I sabe que el resultado de ir a la derecha será (1; 1) Para evitar eso, él va a la izquierda".[97]

Elster nos pide pensar este juego en términos de una guerra entre dos ejércitos enemigos. Así, I debe elegir entre negociar o atacar. Si elige atacar es el turno de II, el cual a su vez deberá escoger entre retirarse o luchar. Como una guerra sería devastadora, II preferiría retirarse. Sin embargo, podría ser de interés de II usar la estrategia Hernán Cortés y quemar sus puentes o buques para hacer que la retirada sea físicamente imposible y con ello presionar a I para negociar. Se trata de una situación muy similar a la ocurrida realmente al inicio de la guerra fría, cuando los sistemas de respuesta nucleares se hallaban programados para reaccionar a cualquier evidencia de ataque sin que ninguna autoridad del ejército pudiera abortar los contra-ataques defensivos. Esto era un fuerte disuasor

[97] *Idem.*

para ambas potencias, pues se sabía que las respuestas defensivas del enemigo se hallaban automatizadas, lo cual quería decir que ambos bandos habían eliminado la opción de desactivar sus respuestas defensivas una vez que éstas detectaran alguna amenaza. Fue hasta el célebre *incidente del equinoccio de otoño*, cuando el sistema de defensa soviético detectó que un misil nuclear balístico intercontinental había sido lanzado desde la base de la fuerza aérea de Montana y alcanzaría Moscú en 20 minutos, que gracias a la intervención del general soviético Stanislav Petrov tal protocolo fue eliminado.

Breve catálogo de algunos mecanismos básicos (II)

He querido ofrecer ejemplos claros respecto al modo en que distintos mecanismos básicos nos ofrecen la posibilidad de entender y explicar mejor diversos fenómenos políticos y sociales. Si bien la lista de mecanismos que la psicología política debe descifrar y recorrer es inagotable, quisiera concluir este capítulo mencionando algunos de los mecanismos adicionales empleados con frecuencia en el análisis psicológico de la política. Algunos de estos mecanismos se dirigen al pasado en lugar de al presente. Otros poseen características que con claridad dejan ver cómo es que éstos no siempre reducen las disonancias o tensiones psíquicas y a menudo operan en contra de la razón. Por último, efectos como el de *difusión, compensación, y concentración* serán cruciales para que en capítulos posteriores podamos entender la estructura o plataforma psíquica desde la que suelen generarse nuevos mecanismos.

(i) Mecanismo de preferencias contra-adaptativas

Hemos visto que deseos y oportunidades pueden afectarse mutuamente de forma directa. También vimos cómo es que el mecanismo "uvas amargas" asegura no existan preferencias

desde las que se deseen cosas que se encuentran fuera del conjunto de oportunidad. ¿Pero acaso realmente ocurre que las personas siempre aprenden a desear sólo aquello que pueden obtener? ¿No sucede muchas veces que la gente desea algo *precisamente* porque ese algo se halla fuera de su alcance?

La respuesta es que indudablemente esto sucede, y la razón es que a menudo entra en acción un mecanismo opuesto al de *uvas amargas*. Con frecuencia el mecanismo desde el que deseos y oportunidades se afectan es *contra-adaptativo* en lugar de adaptativo. Si las preferencias adaptativas se caracterizan por un ajuste inconsciente que busca eliminar la decepción o desilusión, las preferencias contra adaptativas se distinguen por un constante anhelar las cosas que no se hallan dentro de nuestro conjunto de oportunidad. Igual que en el caso de las *uvas amargas,* los deseos están también aquí determinados por el conjunto viable de oportunidades, sólo que ahora de manera inversa: se desea lo que no se puede obtener, o quizá deberíamos decir, se desea algo *a partir* de que sabemos que no podemos obtenerlo. "Dulce es el fruto prohibido", "el pasto del vecino siempre es más verde", son algunas de las expresiones que Elster utiliza para ilustrar este mecanismo. Es fácil advertir que mecanismos como éste son los que se hallan por detrás de sentimientos como la envidia. Tocqueville sostiene, por ejemplo, que, en democracia, esto desemboca en una inevitable tendencia a la mediocridad, pues el régimen democrático tiende a producir en las personas una pasión tan exagerada por la igualdad que a su vez esta pasión pervierte las preferencias de los individuos desatando en ellos un fuerte sentimiento de envidia que les lleva a desear antes el mal ajeno que el bien propio (lo que los alemanes llaman *Schadenfreude)*. De ahí que la democracia tienda a no seleccionar buenos líderes, principalmente porque la envidia provoca en

los ciudadanos el deseo de elegir a los mediocres antes que a la gente de gran virtud o talento.[98]

Igualmente habría que puntualizar que las preferencias contra-adaptativas no son el único mecanismo que introduce desequilibrio o disonancia emocional en el individuo, ya que muchas veces también es posible observar la intervención de otros mecanismos desestabilizadores como es el caso del pesimismo superficial o de la tendencia a hastiarse rápidamente de los objetos que inicialmente fueron deseados o elegidos.

(ii) Mecanismo "Concorde" o "Vietnam"

Se trata del mecanismo que se halla por detrás de la llamada *falacia del costo irrecuperable*. Esta falacia consiste en el tipo de justificación que solemos emplear cuando hemos hecho una gran inversión que sabemos no será ya recuperable y entonces razonamos diciéndonos: –"no importa si mis pérdidas continúan aumentando, no puedo parar o dejar de seguir invirtiendo, pues si no todo lo que he puesto hasta ahora se perderá". Al hablar de inversión podemos referirnos tanto a una inversión emocional (depositada, por ejemplo, en una persona con el fin de mantener una relación con ella), como a una inversión financiera en una empresa desastrosa tal y como fue el caso de la guerra de Vietnam o el avión supersónico Concorde. La falacia reside en que la razón para seguir invirtiendo debería basarse no en lo que se ha hecho en el pasado, sino en la viabilidad que tendrá la inversión si ésta se sigue haciendo en el futuro. Por ello Elster describe este mecanismo como una especie de anclaje en lo acontecido que nos impide librarnos de lo hecho con anterioridad al cerrarnos la posibilidad de centrarnos con realismo en el presente.

[98] Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América*, *op. cit.* Así dice Tocqueville: "Uno no debe cegarse por el hecho de que las instituciones democráticas son las que mejor desarrollan los sentimientos de envidia en el corazón humano". p. 198.

Efectos de difusión, compensación y concentración

Finalmente, deseo cerrar esta unidad describiendo tres dispositivos que más adelante nos serán de enorme utilidad analítica.

A través del breve catálogo expuesto en este capítulo, hemos presentado una serie de mecanismos en los que la formación de los principales hechos mentales como deseos, creencias, gustos y preferencias, pueden explicarse como una reacción, principalmente sub-intencional, a circunstancias externas. Vimos, asimismo, que la modelación de creencias, deseos y su relación con las oportunidades, obedece esencialmente a procesos endógenos internos. Ahora, y para cerrar este catálogo preliminar, quisiera detenerme en fenómenos que, sin dejar de ser endógenos, explican no sólo los procesos internos que moldean creencias y deseos, sino también nuestros hábitos.

(i) Difusión. Si una persona sigue cierta pauta de conducta *P* en una esfera de su vida *X*, con toda probabilidad también seguirá la misma pauta en la esfera *Y*, así, por ejemplo, la manera en que las personas perciben la autoridad doméstica de padres o tutores siempre incide de un modo u otro en la actitud que las personas guardan hacia la autoridad civil; también la manera en que alguien trata en un restaurante a un mesero dice mucho sobre la actitud que esa persona suele tener hacia quienes percibe como sus subalternos, etcétera. Tocqueville ilustra la *difusión* con el caso de los jurados. Los jurados –nos dice– especialmente los civiles, inculcan en cada ciudadano los mejores hábitos del espíritu judicial: imparcialidad, examinación objetiva de pruebas, y capacidad de argumentar descentrando los puntos de vista propios. Esos hábitos son la mejor forma de hacer que las personas adquieran espíritu cívico, apego a la ley, y aprendan a examinar y discutir los asuntos que directamente les afectan.[99]

(ii) Compensación. Si un individuo no consigue seguir la conducta *P* en *X*, si puede lo hará en *Y*. Por ejemplo, es probable que el

[99] Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América, op. cit*., p. 243.

placer que me niego en una esfera, digamos, haciendo dieta, me lo conceda en otra, digamos, fumando mucho más de lo que suelo hacerlo. El mecanismo que da lugar a la compensación es lo que Freud llamó "desplazamiento", y se apoya en la idea de que la energía psíquica contenida en deseos o necesidades que no hallen salida en una esfera, buscarán una salida en otro terreno. Tal y como lo hace ver Elster, la relación entre la vida pública y la privada está ampliamente sujeta al efecto de la compensación.[100] Es bastante habitual, por ejemplo, que el malestar, sufrimiento o falta de realización experimentado en el ámbito casero se desplace hacia los disturbios sociales en búsqueda de que la vida pública satisfaga una necesidad que no colman las actividades privadas o domésticas.

(iii) Concentración o condensación. Los intereses y las preferencias adultas, a diferencia de las infantiles, tienen una motivación compleja que –como de nueva cuenta lo expresó Freud– está sobre-determinada. Quiere decir que las actividades adultas son producto de una fusión de instintos y necesidades. Una actividad como la jardinería o un *hobby* como la numismática pueden atender simultáneamente a una variedad de intereses, lo cual constituye una de las razones que explican que los intereses adultos tiendan a ser más consistentes y perdurables que los de los niños. Un niño se cansa más rápidamente de lo que está haciendo porque sus actividades suelen obedecer a un solo motivo. Las actividades adultas, en cambio, suelen ser efecto de una multitud de desplazamientos y compensaciones, lo cual más adelante será central para lograr comprender muchas de las neurosis del hombre civilizado y su actividad política.

Estos mecanismos, junto a los dispositivos que analizaremos en la analítica lacaniana, serán en su momento fundamentales para abordar fenómenos complejos como el populismo o las rebeliones. Desde el punto de vista de la TER, por poner un ejemplo, las rebeliones reproducen un dilema del prisionero en

[100] Elster, Jon. *Psicología política, op. cit*., p. 200.

el que la estrategia racional dominante, la estrategia que nos permite maximizar unilateralmente nuestros resultados con independencia de lo que hagan los otros, es siempre no cooperar en la rebelión.[101] Pero si así fuera las revoluciones rara vez acontecerían, lo cual sabemos no es cierto. Tampoco parece ser cierto que las revueltas las organicen personas "que nada tienen que perder". La gente en extrema pobreza no tiene ni la motivación ni los medios para sublevarse. La historia muestra, por el contrario, que el sublevado casi siempre tiene recursos y mucho que perder. Así, nuestros independentistas eran clérigos, altos oficiales del ejército, los revolucionarios cubanos y soviéticos pequeños burgueses, los revolucionarios mexicanos burgueses, ganaderos o ejidatarios. Todo ello apunta a que antes de analizar estos temas debamos abordar las fronteras de la TER, los mecanismos alternativos que ésta deja de lado, así como las razones que permiten explicar los límites de la racionalidad y las causas que la hacen fracasar.

[101] Una situación reproduce un *dilema del prisionero* cuando confluyen en conjunto las siguientes condiciones: (i) es necesario general un bien público, (ii) el bien público sólo puede generarse mediante cooperación, y (iii) la estrategia racional dominante es no cooperar. En otras palabras, un dilema de este tipo ocurre cuando individuos racionales advierten que su participación en el logro de un bien (un bien público puede ser tanto un entorno libre de contaminación como una rebelión que ponga fin a un régimen injusto) les significará pagar elevados costos (ya sea dejar de usar su automóvil o salir a manifestarse). Al mismo tiempo cada individuo se percata que si el bien público se logra, entonces obtendrá beneficio haya o no contribuido a ello, y si, por el contrario, no se logra no habrá tenido que pagar un costo innecesario. En tales casos la actitud racional que estos escenarios de decisión imponen es la de no contribuir a que se produzca o se genere el bien buscado. Por "estrategia racional dominante" se entiende la estrategia que garantiza obtener un resultado óptimo con independencia de lo que hagan los otros.

¿Por qué fracasa la racionalidad? (Instituciones sociales como solución a fallas racionales)

Deseos e intereses, pulsiones y *acrasia*

En el capítulo anterior señalamos que uno de los principales problemas de la TER es atribuible a la excesiva simplificación de la que parten sus supuestos. Recordemos que la TER postula la existencia de un solo mecanismo de decisión, según el cual decidir racionalmente consiste en elegir la estrategia que mejor satisface los *deseos* del agente dadas sus creencias y restricciones. Asimismo, dijimos que esto último busca establecer tanto una *descripción* como una *prescripción* de lo que ha de ser la acción racional. En otras palabras, la TER procura ofrecer no únicamente una imagen o radiografía de los elementos que integran la decisión, sino fijar adicionalmente los requisitos que una elección *debe* cumplir para poder ser considerada racional.

No obstante, en su momento señalé que la explicación mediante mecanismos rehúye de los universales psicológicos, pues no considera que exista un solo dispositivo universal desde el que pueda darse cuenta de todas las acciones humanas. Lo cierto es que muchas veces el mecanismo que impulsa las decisiones de las personas es un mecanismo racional, pero otras tantas veces sucede lo contrario. En este capítulo veremos cuáles son algunos de los principales mecanismos que intervienen cuando, debido a distintos motivos, la racionalidad

falla o simplemente cede a otras consideraciones. Este asunto deviene fundamental para la psicología política, pues una de las funciones más importantes a la que deben enfrentarse las instituciones políticas es anticipar y corregir estas fallas de la racionalidad.

Para entender por qué la racionalidad fracasa y los motivos por los que a menudo sucede que de hecho elegimos en contra de nuestros intereses o deseos, conviene igualmente recordar lo visto en el primer capítulo en torno a la emoción. Como vimos ahí, el enorme éxito de la TER condujo a que durante años fuese soslayado el indispensable papel que las emociones tienen en las decisiones que tomamos. Con todo, en este apartado voy a explicar por qué entre las motivaciones y filtros que permiten explicar la acción no sólo se encuentran oportunidades, deseos, emociones o creencias, sino un elemento adicional que será relevante para explicar los límites de la racionalidad. Ese otro elemento adicional, al que la literatura especializada ha prestado enorme atención, son las *pulsiones*.

Es de suma relevancia distinguir entre los deseos y las pulsiones. Para empezar –nos dice Elster– "las pulsiones modelan los deseos (y las creencias), pero no son en sí mismas deseos, puesto que no son conscientes ni conocidas para la persona que las experimenta".[102] Significa que las pulsiones deben ser entendidas como fuerzas psíquicas no conscientes. En realidad, se trata de cargas de energía, o de tensión, que al liberarse perturban al organismo generando en él la urgencia de satisfacción rápida y en el corto plazo. Ello las hace ser opuestas a los deseos o intereses, que son conscientes, y cuyo carácter estratégico les permite, a diferencia de lo que sucede con las pulsiones, planificar y, de ser necesario, renunciar al placer inmediato con el fin de equilibrar adecuadamente ventajas y costos presentes con respecto a ventajas y costos futuros. En términos que recuerdan a Lacan, no resulta entonces inadecuado ver las pulsiones como mera turbulencia psíquica,

[102] Elster, Jon. *Uvas amargas, op. cit.*, p. 41.

turbulencia que no se haya simbolizada ni articulada en algún lenguaje, su naturaleza por tanto es pre-lingüística y, por lo mismo, inconsciente, lo cual permite diferenciarlas de intereses y deseos que, en contraste y debido a su forma proposicional, siempre poseen un carácter intencional.

Se trata de una distinción que podemos rastrear hasta hallarla citada quizá por vez primera en Tocqueville. En efecto, Tocqueville refiere a las pulsiones llamándolas pasiones, esto es, impulsos que no están dirigidos a obtener ningún tipo de ventaja (entendiendo por ventaja un interés planificado dirigido a resolver una necesidad), sino a lograr un alivio apremiante, por lo que en realidad ocurre que las pasiones pueden alejar o desviar a los seres humanos de su propio interés. Así, nos dice en *La democracia en América*: "si las ventajas previstas prevalecieran sobre las pasiones y las necesidades del momento, nunca habría conflicto entre dichas pasiones y nuestros intereses o deseos".[103]

En términos freudianos, podríamos decir que las pulsiones pertenecen al ámbito de los reflejos e impulsos provenientes del *Ello,* mientras los deseos e intereses corresponden al desarrollo del pensamiento realista del *Yo*. La función del *Ello* es encargarse de la descarga de tensión o excitación que perturba al organismo, y esta función la cumple tanto mediante mecanismos reflejos internos, por ejemplo, la fantasía, como externos (la descarga directa de un impulso a través de algún recurso u objeto). El único principio que lo guía es el *principio de placer.* Ahora, sabemos bien que no todas las tensiones que ocurren en el organismo pueden ser descargadas de modo inmediato y mediante acciones reflejas, por lo que es la frustración o la incapacidad de dar satisfacción inmediata a las necesidades orgánicas lo que a la larga origina el *principio de realidad* y la maduración psicológica que dan lugar al *Yo*. Así, el principio de realidad no suspende el placer, más bien

[103] Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América, op. cit*., p. 210.

lo aplaza temporalmente o lo canaliza a través del pensar, la planificación, la memoria y la razón.[104]

Quizá un ejemplo claro sea el conflicto existente entre la pulsión por fumar y el deseo consciente de querer dejar el cigarrillo. Aquí claramente la pulsión o pasión obedece a una urgencia inmediata, mientras el deseo, en cambio, se articula a través de estrategias intencionales que ponderan entre beneficios presentes y futuros generando un interés; por ejemplo, un interés en dejar de fumar. Por eso es común que muchos de nuestros intereses suelan expresarse en forma de *meta-deseos,* es decir, deseos que tenemos no sobre alguna cosa u objeto sino respecto a nuestros propios deseos, esto es, respecto a aquello que nos gustaría ser capaces de poder desear, así, es perfectamente concebible que yo desee ya no desear fumar.

Como ejemplo de pasión o pulsión en democracia, Tocqueville señala la igualdad. La pasión por la igualdad es tanta que el amor del hombre por ella supera cualquier otro sentimiento, incluyendo el deseo de libertad, al grado de que los hombres de las comunidades democráticas "quieren la igualdad en la libertad, y si ahí no pueden obtenerla, la quieren hasta en la esclavitud" incluso sin importar que a la larga esto llegue a atentar contra su interés propio, pues nada hay que facilite tanto la llegada de una tiranía como la disposición de las personas a sacrificar su libertad en aras de alcanzar la igualdad.[105]

[104] Por todo lo aquí dicho suele decirse del *Ello* que es exigente, impulsivo: mágico y oceánico a la vez. Mágico, porque posee la capacidad de aliviar la tensión mediante la imaginación, la fantasía, las alucinaciones y los sueños, y oceánico porque como el mar lo contiene todo, no reconoce ninguna realidad exterior a sí mismo, ya que el sentido de realidad sólo aparece hasta que el *Yo* se forma. Freud, Sigmund. *El yo y el ello, op. cit.*

[105] *Ibid*., p. 102. Esto se debe, añade Tocqueville, a que los excesos de libertad (el libertinaje) son evidentes a todo el mundo, mientras que sus beneficios fácilmente pueden escapar a nuestra atención. En cambio, la igualdad resulta mucho más seductora pues sus ventajas y placeres se experimentan de inmediato (permiten eliminar la envidia), son accesibles a cualquier persona y –a diferencia de lo que ocurre con la libertad– para reconocerlos no se requiere ninguna educación o instrucción.

En todos estos casos la estructura que genera una fractura en la racionalidad está causada por la irrupción violenta de las pulsiones, lo cual reproduce siempre un mismo esquema que podemos sintetizar así: (i) un sujeto *S* tiene un deseo por *X* que incluye un interés planificado, (ii) al mismo tiempo *S* tiene un deseo por *Y* moldeado por una pulsión; (iii) *X* y *Y* son incompatibles, y al final *S* elige hacer *Y*. Como a estas alturas seguramente resulta obvio, esto es lo que permite explicar el origen de la *debilidad de la voluntad* o *Acrasia* [ἀκρασία: *akrasia*]; ese fenómeno, tan frecuente, consistente en que, por un lado, somos capaces de juzgar con claridad qué es lo que más nos conviene, por ejemplo, no consumir azúcar en exceso si padecemos diabetes, mientras que, por el otro, terminamos actuando pese a todo con base en el impulso de la pulsión. Llamamos a esto debilidad de la voluntad, es decir, vulnerabilidad a deseos débiles moldeados por pulsiones, en detrimento de los deseos más robustos moldeados por razones, si bien sería más correcto decir, como señala Elster, que "cuando triunfan los deseos más débiles debe ser porque en cierto sentido son más fuertes, no más fuertes como razones, sino más fuertes como mera turbulencia psicológica".[106] Por eso es que Tocqueville adjetiva las pasiones usando calificativos como "sordas", "ciegas", "irreflexivas". "Causalidad a secas", denomina Davidson a acciones que son efecto de la pulsión, para diferenciar la *Acrasia* de la causalidad lógica basada en razones que operan como causa de la acción.[107]

Fracaso de la racionalidad debido a pulsiones

La racionalidad puede fracasar por al menos seis clases de motivos o una combinación entre cualesquiera de ellos: (i)

[106] Elster, Jon. *Tuercas y tornillos, op. cit*., p. 45.
[107] Davidson, D. "Paradoxes of irrationality", en Mosler, P. K. (comp.), *Rationality in Action Contemporary Approaches,* Nueva York, Cambridge University Press, 1982, pp. 449-464, p. 457.

influencias indebidas procedentes de alguna pulsión afectiva como es el caso del pensamiento desiderativo, la debilidad de la voluntad y el autoengaño, (ii) ignorancia, errores inferenciales y formación de prejuicios, (iii) casos de miopía para anticipar adecuadamente el futuro y/o elaborar planes estratégicos, (iv) indeterminación, (v) exceso de racionalidad, (vi) normas no orientadas a resultados. Analizaremos cada uno de estos casos. En este apartado comenzaremos por exponer el primero.

Influencias indebidas procedentes de alguna pulsión

Hemos mencionado al menos dos casos claros sobre la influencia distorsionante que las pulsiones pueden tener en la formación de deseos y creencias. Uno de esos dos casos es el de la *debilidad de voluntad* que acabamos de exponer en el apartado anterior. Ahí hemos visto que las pulsiones, entendidas como fuerzas psíquicas no conscientes que se generan en función de la búsqueda de satisfacción inmediata, suelen afectar el carácter intencional de los deseos conscientes al impedir que éstos logren articularse en términos de saber equilibrar adecuadamente ventajas y pérdidas presentes respecto a ventajas y pérdidas futuras. El otro caso claro del que ya nos ocupamos ampliamente es el de *formación de preferencias adaptativas*. En su momento vimos que este mecanismo se activa a partir de que una pulsión detona una necesidad de ajuste de las voliciones a las posibilidades, no obstante, este ajuste no acontece como una adaptación deliberada inherente a la planificación del carácter, sino como consecuencia de un proceso causal que ocurre de manera no consciente a raíz de que precisamente una pulsión no puede ser satisfecha. La adaptación de las preferencias tiene entonces como finalidad reducir la tensión o frustración que experimentamos al tener pulsiones cuya satisfacción se ha visto frustrada.

Tanto la debilidad de la voluntad como la formación de preferencias adaptativas, pueden verse reforzadas por medio

de diversas formas de autoengaño. Con el fin de derrotar al interés intencional y planificado podemos contarnos historias en las que intentemos auto-persuadirnos de que lo que las pulsiones nos incitan a llevar a cabo no sólo no es incompatible con nuestro interés, sino que incluso es compatible con el interés de otros, así, por ejemplo (recurriendo a una ilustración de Elster), podemos llegar a decirnos cosas como que "una pisca de adulterio será bueno para mi matrimonio".[108] El autoengaño consiste en narrarnos relatos que nos impidan prever las consecuencias destructivas que derivan de no cumplir restricciones que nos hemos auto impuesto: es lo que sucede cada que nos justificamos diciendo "si me sirvo otro trago, o me fumo otro cigarrillo o rompo la dieta, no pasará nada, pues las causas que hoy me hacen ceder a mis proyectos son distintas a las causas que me podrían hacer ceder mañana".[109]

Existe otra clase de autoengaño que puede implicar conductas mucho más dañinas y perversas. Cuando una pulsión de odio produce presión directa sobre el *Yo* a través de sentimientos de culpa provenientes del *Superyó* o la conciencia moral, la pulsión suele ser ocultada a la consciencia disfrazándola de su contrario. Por ejemplo, pensemos en una persona que tiene fuertes pulsiones destructivas hacia su hermano o su madre. Si este sentimiento de odio le causa angustia, el *Yo* puede facilitar la salida a sus impulsos hostiles disfrazándolos bajo la apariencia de afecto o amor. Freud llamó a esta clase de encubrimiento *amor reactivo*. El amor reactivo se diferencia del genuino por su exageración. El amor reactivo, decía Freud, se impone bajo la excusa de la preocupación y el cuidado: protesta demasiado, reclama, juzga, es compulsivo. Su impostura

[108] Sin embargo, no todas las formas de autoengaño son irracionales. A veces el autoengaño favorece los intereses racionales del individuo. Elster menciona, por ejemplo, diversos estudios de psicología social donde se muestra que individuos que suelen sobreestimar sus capacidades (auto-engañándose respecto a lo que consideran que las otras personas piensan sobre ellos), suelen tener mucho mejor desempeño que aquellos otros individuos mucho más autocríticos y realistas respecto a sus propias habilidades. Elster, Jon. *Tuercas y tornillos, op. cit*., p. 46.
[109] Tomo estos ejemplos de Elster, *Ibid*., p. 57.

se descubre fácilmente porque, mediante el pretexto del afecto o la sobreprotección, no deja de expresar lo que realmente siente: deseo de dañar, ausencia de respeto, descalificación, agresividad, falta genuina de interés e incapacidad para adaptarse o comprender la perspectiva del otro.[110]

Al igual que con todo lo hasta aquí analizado, el autoengaño tiene implicaciones políticas. Tocqueville solía decir que una de las características más perniciosas en la política era ese fenómeno frecuente consistente en crearse convicciones tan intensas como efímeras dirigidas a dar rienda suelta y salida a pulsiones viscerales que la gente condensa y desplaza como respuesta a frustraciones diversas. Tal es en parte el origen que tienen fenómenos como los totalitarismos, el populismo o el dogmatismo político.

Elster advierte, no obstante, algo importante, y es que las pulsiones son susceptibles de verse moldeadas por lo que sucede en el entorno y el ambiente social, económico o político. El profesor noruego llama a esto *cambio de preferencias por estructuración*.[111] Amos Tversky y Daniel Kahnemann encontraron que se trata de un fenómeno muy común en situaciones donde el entorno o el contexto determina de modo claro las pulsiones o impulsos que moldean nuestros deseos, en un efecto, según señalan ellos, que recuerda en muchos aspectos a las ilusiones ópticas.[112]

Permítaseme explicarlo del siguiente modo: la forma en que está estructurada la mente hace que siempre observemos las cosas que nos rodean en relación con las demás. Se trata de algo que no podemos evitar. Evaluamos y percibimos elementos específicos dependiendo del modo en que situamos estos elementos en tanto formando parte de un entorno o

[110] Freud, Sigmund. "Pulsiones y destinos de pulsión" y "La represión", en *Obras completas*, Vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2013, pp. 105-107 y 135-137.
[111] Elster, Jon. *Uvas amargas, op. cit.*, p. 42.
[112] Tversky, Amos y Kahneman, Daniel. "The framing of decisions and the rationality of choice", en *Science* 211, 1981, pp. 543-558.

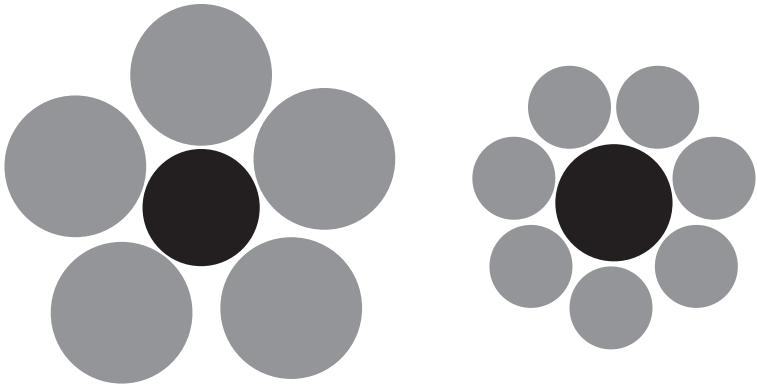


Figura 2 (Ariely, 2008).

estructura más amplia. Elster, Kahnemann y Teversky citan un caso tomado de L. J. Savage: imaginemos un individuo que está decidido a hacer una inversión muy elevada (digamos comprar un auto o una casa). Al momento de comprar, vamos a suponer, un automóvil, el agente de ventas le ofrece añadir unos rines y un equipo de audio que son lujosos y están de moda. En una circunstancia como ésta, la persona en cuestión puede experimentar la pulsión de gastar "x" cantidad de dinero por adquirir este equipo adicional al momento de hacer la compra en la agencia, pero a la vez esa misma persona reconoce que jamás aceptaría pagar esa misma cantidad una vez que el coche ha sido adquirido ya. La razón parece clara: una cantidad determinada de dinero puede parecer no ser demasiado elevada si se ve acompañada de grandes gastos, pero dicha cantidad puede parecernos muy elevada si el entorno que nos rodea no va acompañado de semejantes derroches excesivos. Esto aplica en general a cómo evaluamos todas nuestras experiencias, incluso a nivel perceptivo. Para probar lo que Kaheneman y Teversky aseguran, Ariely ofrece la demostración visual de la Figura 2.

Los dos círculos centrales que aparecen en la imagen de arriba tienen exactamente el mismo tamaño. Sin embargo, cuando se le sitúa entre círculos pequeños, el círculo oscuro parece ser más grande, y cuando se le sitúa en medio de círculos

más grandes parece ser mucho más pequeño. Esto reproduce una situación análoga al ejemplo anterior donde se muestra que un cambio en la forma en que una alternativa aparece configurada por el contexto genera un cambio en nuestra percepción, e incluso en las pulsiones que la nueva estructuración del entorno detona.

Finalmente, hay una última forma en que las pulsiones intervienen y/o distorsionan nuestros procesos cognitivos. Descartes fue quizá el primero en señalar esta forma de distorsión al localizar la fuente del error en el hecho de que nuestra voluntad sea más amplia que nuestro entendimiento. Con esto Descartes quería señalar que, si entre las funciones de la voluntad se halla la capacidad de afirmar o negar, entonces sucede que las personas somos irracionales cada que solemos hacer afirmaciones o negaciones respecto a cosas que no entendemos.

En términos del vocabulario que hemos venido empleando, podemos decir que nuestras creencias devienen irracionales cuando son subvertidas por las pulsiones, dando lugar al error o la ignorancia. Un ejemplo claro de ello es lo que Elster llama *racionalización de la esperanza*, lo que en la literatura es conocido como *pensamiento desiderativo* [*wishful thinking*].[113] Consiste en que nuestras pulsiones o deseos nos hagan pensar que el mundo es en realidad como nos gustaría que fuera, creer, por ejemplo, que seremos ascendidos en el trabajo sólo porque lo deseamos.

La injerencia de las pulsiones o las pasiones en los procesos inferenciales puede operar de modo más sutil, condicionando, acelerando o deteniendo la indagación de pruebas. Supongamos que inicialmente la evidencia no apoya una creencia que yo deseo sea cierta, entonces mis pulsiones podrían impulsarme a indagar más para hacerme buscar argumentos adicionales que justifiquen mi opinión inicial. O imaginemos el caso contrario, en donde siguiendo la fuerza de un argumento infiriera *q* de

[113] Elster, Jon. *Uvas amargas*, *op. cit.*, p. 43.

las premisas *p,* pero la creencia en *q* me provocara tal angustia que eso me hiciera suspender el juicio antes que aceptar la verdad de *q*. En este caso mi necesidad pulsional me llevaría a recusar o negar la evidencia que tengo enfrente, guiándome a interrumpir o detener el proceso de deliberación.[114] En todos estos ejemplos la intervención de los deseos y/o las pulsiones actúa como catalizador que acelera o ralentiza la indagación de evidencia y los procesos cognitivos de justificación, sometiéndolos a exigencias afectivas que nos hacen sustituir el peso de las razones objetivas por motivos pulsionales.

Errores inferenciales y formación de prejuicios

El error inferencial –afirma Elster– "es la vía fría que conduce a las creencias irracionales".[115] Hay cuando menos dos sentidos en que podemos leer esta afirmación. En el sentido más obvio, significa que las creencias falsas o erróneas suelen ser producto de razonamientos equivocados o falaces. La ignorancia simple y llana suele ser una fuente común de irracionalidad. Pero en otro sentido más específico, y a mi modo de ver más interesante, los errores inferenciales no sólo generan creencias erróneas, sino que, además, dan lugar a diversos prejuicios políticos, éticos y morales cuyo origen podemos rastrear en fallas que son inherentes al razonamiento lógico o probabilístico. No hallo mejor forma de explicar esto último que retomar un ejemplo de Ovejero que he utilizado ya en otro lado, si bien en un contexto de discusión bien distinto al que en este momento nos ocupa, pero que resulta de indudable utilidad traer de nuevo a colación ahora, con la finalidad de mostrar

[114] Villoro, Luis. *Creer, saber, conocer*. México, Siglo XXI editores, 1989, pp. 111-112.
[115] Elster, Jon. *Uvas amargas, op. cit*., p. 43.

hasta dónde pueden arrastrarnos las grietas en nuestros razonamientos básicos.[116]

En un artículo imperdible, Félix Ovejero nos recuerda cómo hace algunos años la policía de Washington andaba detrás de un francotirador de quien lo único que se sabía era que poseía una furgoneta blanca, varios rifles y un manual para francotiradores.[117] Entre los cuatro millones de habitantes que en aquel entonces tenía la ciudad sólo 10 cumplían los requisitos. Eso quería decir que nueve de ellos eran inocentes. "La probabilidad, por tanto, de que una persona propietaria de esas cosas fuera inocente era 9/10, cosa bien diferente de la probabilidad de que una persona inocente fuera propietaria de esas cosas, 9/4.000.000".[118] Confundir las dos probabilidades en un juicio inferencial es muy frecuente. Inclusive en ocasiones –como lo señala Ovejero– los médicos confunden la probabilidad de que teniendo cáncer se dé positivo en una prueba, con la probabilidad de que, dando positivo, se tenga cáncer. Ayuda seguramente a verlo con claridad el pensar en una baraja inglesa: ahí la probabilidad de que, siendo roja, una carta sea un corazón, es muy distinta a la probabilidad de que, siendo corazón, la carta sea roja.

$$P(\text{corazón/rojo}) = \tfrac{1}{2} \qquad P(\text{rojo/corazón}) = 1$$

Deficiencias en el razonamiento probabilístico de esta clase pueden derivar en implicaciones éticas y morales serias, pues a menudo el mecanismo que alimenta los prejuicios étnicos o raciales tiene su origen en este tipo de inferencias erróneas. Es común, por ejemplo, que gente sin mucha preparación confunda la probabilidad de que un delincuente sea extranjero o

[116] He recurrido al ejemplo que en seguida voy a mencionar, en Curcó, Felipe. *Teoría del voto e ignorancia racional: un argumento contra las elecciones*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2022.
[117] Ovejero, Félix, "El dogmatismo de la flexibilidad", en *Diario El País*, 26 de enero de 2006. Registro https://elpais.com/diario/2006/01/30/opinion/1138575607_850215.html. Consultado: 9 de junio de 2022.
[118] *Idem.*

migrante con la probabilidad de que, siendo extranjero o migrante, sea delincuente: exactamente la misma clase de error en el pensamiento probabilístico que hemos visto en los casos precedentes y que, insisto, son los que suelen estar la base de los prejuicios raciales o clasistas.

Los prejuicios no deben siempre su origen a fallas en el razonamiento de este tipo, sino que muchas veces ocurre que éstos vienen antecedidos por lo que Wilhelm Wundt, fundador de la psicología experimental, llamó "primacía afectiva".[119] La doctrina de la primacía afectiva sostiene que el juicio reflexivo sigue siempre inconscientemente aquello que ráfagas de sentimientos positivos o negativos previamente le señalan, algo que nosotros ya habíamos advertido en el primer capítulo de este libro. Estas ráfagas ocurren tan rápido que preceden a todos los demás pensamientos. La primacía afectiva de estas emociones puede advertirse la primera vez que conocemos a alguien y nos toma segundos saber si esa persona nos caerá bien o no antes de comenzar a elaborar juicios sobre ella. El afecto o el sentimiento es lo que tiene primacía al hacer un juicio valorativo porque es lo que sucede primero, tal y como lo ilustra el siguiente experimento:

flor……felicidad
odio……. luz de sol
amor……cáncer
cucaracha……soledad

Se trata de leer cada par de palabras en orden y luego catalogar cada una de ellas como buena o mala, según lo que cada quien sienta al leerlas. Cuando la primera palabra de cada par es mostrada en una pantalla de computadora por 250 milisegundos (un cuarto de segundo que es el tiempo suficiente para

[119] Wundt, Wilhem, *Outlines of Psychology*, Wilhelm Englemann, Leipzig, 1907/1896, citado por Zajonc, R. B. "Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences", en *American Psychologist* 35, 1980, pp. 151-175.

leerlo), y luego se enseña de inmediato la segunda palabra, todas las personas sin excepción se tardan en promedio de medio a un segundo más en discriminar si la segunda palabra es buena o mala en los pares odio/luz de sol y amor/cáncer, que en los pares flor/felicidad y cucaracha/soledad. La razón se debe a que la primera palabra tiene "primacía afectiva", es decir, desencadena una ráfaga de afecto que prepara a la mente para inclinarse a un determinado lado. Según se ha podido medir en laboratorio, dicha ráfaga se activa en los primeros doscientos milisegundos y se queda latente aproximadamente un segundo o más si no hay otro estímulo que la reactive, de modo que si uno lee una palabra con valencia "buena" (digamos "flor") y luego una segunda palabra (digamos "felicidad") con la misma valencia positiva, entonces las personas responden rápido. Pero, en cambio, si, por ejemplo, la primera palabra ("odio") tiene una connotación negativa que dispone a la mente para una evaluación igualmente negativa y la segunda palabra que aparece ("luz de sol") tiene una valencia positiva, a las personas les toma de medio segundo a un segundo más en responder, debido a que tienen que revertir la inclinación negativa que venía asociada al primer término.[120]

El experimento permite medir los prejuicios de las personas cuando los psicólogos en lugar de utilizar palabras utilizan grupos sociales como estímulos, mostrando que la velocidad de respuesta varía y se afecta significativamente al utilizar fotografías de personas blancas, negras, migrantes, obesas, ancianas, transexuales. En ausencia de prejuicios los tiempos de reacción no se deberían verse afectados, en cambio, si la persona prejuzga las imágenes de manera implícita entonces esos prejuicios generarán ráfagas afectivas y estas alterarán los tiempos de reacción. La medida más conocida para evaluar las actitudes implícitas es el Test de Asociación Implícita –IAT, por sus siglas en inglés [*Implicit Association Test*]–, desarrollado por Grenwald, Banaji y Nosek. El test ha sido empleado

[120] Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind, op. cit*., pp. 91-95.

para probar que los jurados son más propensos a absolver a acusados apuestos, también ha sido aplicado a campañas políticas para medir la forma en que la simpatía, el atractivo y la familiaridad impactan la percepción de la gente sobre candidatos. Un resultado interesante es que la gente tiende a valorar positivamente ciertas imágenes o candidatos por el simple hecho de que se les muestre más veces, pues el cerebro etiqueta las cosas familiares como buenas, lo cual es atribuible al llamado "efecto exposición", lo cual es uno de los principios básicos de la publicidad.[121] Usted mismo puede realizar el IAT en *Project implicit.net* y constatar la forma en que la velocidad de sus respuestas varía cuando se solicita que asociemos cosas buenas o malas a rostros de distintas razas, edades, ancianos, gente obesa, o grupos étnicos y sociales. Advierto que los resultados pueden ser perturbadores.[122]

Miopía y elaboración de planes estratégicos

La miopía para prevenir adecuadamente el futuro y tomar decisiones estratégicas acertadas es uno de los motivos más evidentes del fracaso de la racionalidad. Pero, ¿por qué sucede? Algunas razones sobre por qué esto ocurre son obvias, otras no tanto. Una razón obvia por la cual las personas pueden despreciar el futuro es porque carecen de capacidad para posponer la gratificación. En otros casos sucede que el presente se vuelve abrumador imponiéndonos exigencias a las que no somos capaces de anteponer razones que tomen en cuenta el porvenir. "Como el pasado, el futuro no está acá –señala Elster– y es por eso que cuenta menos de lo que

[121] Zajonc, R. B. "Attitudinal Effects of Mere Exposure", en *Journal of Personality and Social Psychology* 9, 1968, pp. 1-27.
[122] Tomo lo que hasta aquí he dicho del IAT de Haidt y Mutz. Para una explicación a fondo, Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind, op. cit*., pp. 91-95 y Mutz, Mutz, Diana C. "Political Psychology and choice", *op. cit*., pp. 358-359.

debería".[123] Esa puede ser una de las causas por las que muchas veces resulta tan difícil resistir a las tentaciones del presente y que parcialmente explican la razón por la cual todos experimentamos en mayor o menor medida una cierta tendencia a favorecer al presente a expensas del futuro o a favorecer el futuro inmediato respecto al futuro muy distante.[124] A semejante tendencia es atribuible el hecho de que algunas personas cuyas condiciones les permitirían poder hacerlo, decidan no ahorrar durante su etapa productiva anticipándose a la etapa de la vejez y el retiro, si bien este ejemplo más bien describe otra causa adicional de miopía: la incapacidad de planificar el carácter y la personalidad elaborando estrategias a largo plazo –como lo describe Elster– del tipo "un paso atrás, dos pasos adelante".[125] Un importante motivo de esta incapacidad para planificar la conducta está en que, desde la perspectiva del presente, el futuro nunca decae, es decir, nunca pierde su dimensión futura, lo cual hace que las preferencias de las personas no siempre se estructuren a partir de comparaciones y balances de equilibrio a largo plazo.

Sin embargo, a lo largo de este capítulo y el capítulo primero, hemos realizado un análisis que ahora nos permite ofrecer una respuesta más compleja y detallada. En primer lugar, vimos que el *Ello* freudiano es la fuente primordial de la energía instintiva y la sede de las pulsiones. Su función esencial es desembarazar a la persona de tensión a través de un aparato reflejo primitivo que carece de principio de realidad y que, por lo mismo, no es capaz de distinguir entre recuerdos subjetivos y percepciones objetivas, ni tampoco de realizar distinciones temporales. El *Ello* habita exclusivamente en el

[123] Elster, Jon. *Tuercas y tornillos, op. cit.*, p. 52.

[124] Por supuesto que la elaboración de planes estratégicos implica ponderar variables como el potencial de impredecibilidad del futuro, el valor de certeza del presente y los cambios significativos que pueden ocurrir en el tiempo. Según las circunstancias sean más o menos apremiantes, puede ser mejor tener $1,000 dólares seguros hoy que $40,000 en un año. Por eso, hay muchas formas racionales de elegir distintas medidas de equilibrio entre el presente y el futuro.

[125] *Ibid.*, p. 51.

presente porque es la realidad subjetiva primordial, el mundo interior que existe antes de que el individuo desarrolle consciencia de su experiencia con el mundo exterior. Su acción es simplemente incapaz de cálculo estratégico a largo plazo.[126] La posterior separación entre la mente y el mundo físico real sucede como resultado de la frustración y el aprendizaje. Según dijimos, ocurre que no todas las tensiones que acontecen en el organismo pueden ser descargadas mediante acciones reflejas (o fantasías internas): de ahí se genera la necesidad del desarrollo psicológico que desemboca en la formación del *Yo*. Y es que –para que el futuro influya en el presente– es necesario que surja un sentido de realidad fija que haga posible que el futuro pueda ser previsto por la consciencia.

Es importante mencionar esto, porque con frecuencia suelen sobredimensionarse las capacidades del *Yo* consciente. Idealmente el *Yo* psicológicamente maduro es capaz de monopolizar la energía psíquica para ponerla al servicio del *principio de realidad*. Un yo correctamente formado es capaz de demorar o desplazar las descargas de tensión de energía hasta encontrar un momento oportuno, un objeto adecuado (*desplazamiento*) o un objeto social o culturalmente valorado (*sublimación)*. Sin embargo, por muy bien que opere el principio de realidad y la planificación consciente, vimos en su

[126] Es un grave error, por tanto, atribuirle al inconsciente o al *Ello* planes estratégicos. Elster lo advierte atinadamente al poner el siguiente ejemplo: supongamos que un hijo cuyos padres riñen con frecuencia empieza a actuar de manera rara […] Un terapeuta podría verse tentado a decir que la conducta del hijo está motivada por el deseo inconsciente de unir a los padres. "Si me enfermo ellos se preocuparán por mí y olvidarán sus problemas". Pero Elster está en lo cierto al señalar que esto es absurdo, el inconsciente no hace planes estratégicos ni piensa en el futuro, su lenguaje (su lógica) se sitúa exclusivamente en el presente. Elster, Jon. *Tuercas y tornillos, op. cit*., p. 58. Sin embargo, existe otra probabilidad. Supongamos que efectivamente los padres dejan de reñir cuando ven que esto está generando ciertos síntomas en su hijo. Entonces, y desde la perspectiva del niño, esto *recompensa* sus síntomas. Si bien los síntomas inicialmente surgieron con independencia de todo plan intencional, un *mecanismo* de reforzamiento puede llevar a que estos síntomas que originalmente no eran más que un efecto no intencional, al verse reforzados, terminen por cumplir una función estratégica dirigida a incidir en la conducta de los padres (*ibid*., p. 86).

momento que la exigencia pulsional que privilegia el presente a expensas del futuro nunca dejará de ejercer presión sobre el *Yo*.

En *Thinking, Fast and Slow*, Kahenman exhibe cómo esta tendencia pulsional a sobredimensionar el presente a costa de nuestro interés general es mucho más frecuente y común en las personas de lo que los supuestos de la teoría económica clásica presuponen. Según esta teoría el individuo promedio escoge siempre racionalmente haciendo un balance costo-beneficio, tanto al corto como al largo plazo, eligiendo diferentes medidas de equilibrio entre el presente y el futuro. En oposición a este supuesto Kaheman ha mostrado que, por el contrario, solemos elegir privilegiando casi siempre un sesgo hacia el presente, aun a costa de sacrificar nuestra utilidad. Un "sesgo hacia el presente" significa aquí que la gente evalúa sus experiencias a partir de los momentos culminantes y finales, es decir, aquellos que tiene más presentes no necesariamente por ser los más recientes (aunque también), sino en especial por ser los más intensos.

Para mostrarlo Kahneman realiza un experimento en el cual cada participante es sometido a dos experiencias de inmersión de una mano (izquierda y luego derecha) en agua fría: una dura 60 segundos (agua a 14°) y la otra dura 90 segundos (los primeros 60 segundos a 14° y los últimos 30 segundos a 15°). A lo largo de ambas inmersiones los sujetos fueron indicando su nivel de dolor con una flecha que podían mover con la mano libre. Terminadas las dos inmersiones, se les dijo que serían sometidos a una tercera inmersión y se les dio a escoger cuál preferirían, si la que experimentaron con la mano izquierda o con la derecha. El 80% escogió la experiencia de 90 segundos, a pesar de ser objetivamente la más dolorosa. La razón de ello es que tenían únicamente presente el alivio experimentado los últimos 30 segundos, habiendo olvidado las experiencias completas en cada caso. En otras palabras: privilegiaron su utilidad inmediata en lugar de su utilidad promedio. Contrario a los postulados de la economía clásica,

actuaron como completos miopes, optando por las experiencias que menos maximizaban su utilidad.[127]

Sin embargo, al hablar de las emociones y exponer la matriz Gage-Elliot, en el primer capítulo exploramos otra posible causa de miopía y de la incapacidad para tomar decisiones correctas que nos permitan planear de modo adecuado el futuro. Según dijimos ahí, esta deficiencia está asociada a una falla para evocar emociones a través de la imaginación. Los pacientes con lesión prefrontal no pueden generar emociones a partir de imágenes formadas en recuerdos pasados o fantasías sobre el futuro, ni tampoco tener sentimientos generados a partir de representaciones mentales que retraten situaciones diversas, (recordar el experimento con diapositivas realizado por Damasio mencionado en el primer capítulo). Por eso estos pacientes se caracterizan por la pérdida de capacidad para elegir planes de acción favorables, tal y como puede ser mantener un empleo o elegir una pareja. Esto se ve agravado por otro rasgo que anteriormente dijimos suelen tener estos pacientes: su anosognosia, es decir, una incapacidad para reconocer lo que les pasa aunada a una falta de preocupación y de sentimiento alguno hacia su circunstancia general.

Por todo esto la situación de tales pacientes tiende a ser dramática, en especial porque recordemos que no padecen dificultades para tener emociones núcleo, a las que en su momento también definimos como "primarias", lo cual suele generar que equivocadamente su entorno los perciba como personas cuyo afecto y capacidad emotiva está intacta. Si bien la capacidad emotiva de estos pacientes se halla claramente disminuida debido a que no pueden producir emociones contrafactuales, no se trata de pacientes insensibles. Pacientes

[127] A. Tverski y D. Kahneman, "Availability: A Heuristic for Judging Frequency and Probability", pp. 207-232, y D. Kaheneman, *Thinking Fast and Slow.* Trad. Joaquín Chamorro, *Pensar rápido, pensar despacio*, Barcelona, Penguin Random House, 2013. Revisar parte V (pp. 377-378). A propósito de una discusión distinta y en otro contexto he discutido estos experimentos, en Curcó, Felipe. *Teoría del Voto, op. cit*.

como Eliott o Gage sienten tristeza al momento que en un ser querido muere, empatía directa por las personas, o angustia frente a una situación de peligro, sin embargo, su incapacidad para anticipar el futuro y generar emociones cuando se representan imágenes del porvenir o del pasado podría provocar que, en casos extremos, la gente confunda su conducta con la de un psicópata al que le fuese imposible experimentar empatía o sentir emociones a partir de imaginarse las emociones de los otros.[128]

El caso aterrador de Josh Phillips ejemplifica hasta dónde puede llegar el alcance de una miopía aguda provocada por una lesión pre-frontal severa.

En 1998 Josh Phillips tenía catorce años cuando fue invitado por su vecina, Maddie Clifton, de tan sólo ocho años, a jugar beisbol con él. El padre de Josh era sumamente estricto y le había castigado ordenándole no salir a jugar bajo ningún motivo. Pese a ello, y aprovechando que en ese momento su tutor no se encontraba, decidió aceptar la invitación de su amiga y salir a pelotear con ella. El juego transcurría normalmente hasta que por error Josh lastimó accidentalmente a Maddie con la bola, provocando que ella se pusiera a llorar escandalosamente. Frente al temor de que los gritos alertaran a los vecinos, o a su propio padre, y su desobediencia quedara exhibida, Josh sintió pánico y tapó la boca de Maddie hasta matarla por asfixia, golpeándola posteriormente incluso con un bat. Al darse cuenta de lo sucedido, en lugar de pedir ayuda o acudir al socorro de alguien, lo único que se le ocurrió fue llevar el cuerpo a su propia casa y esconderlo debajo de su cama. Mientras la policía y el vecindario buscaron durante semanas a Maddie, Josh nunca pareció sentirse angustiado

[128] Esto constituye también una notable diferencia respecto a pacientes neurotípicos que forman parte del espectro autista (como Asperger). A estos pacientes les cuesta trabajo interpretar o evocar emociones a partir del lenguaje figurado (metáforas, analogías, imágenes) debido a que su relación con el lenguaje se da esencialmente a partir de la literalidad, sin embargo, suelen ser sensibles, profundamente empáticos y capaces de grandes muestras de afecto y de cariño.

por cómo acabaría esa historia ni por lo que sucedería una vez que el cuerpo fuera hallado debajo del colchón donde él dormía. Cuando finalmente toda la verdad salió a la luz, Philipps fue juzgado como adulto y hallado culpable. Se le condenó a cadena perpetua y a la fecha todavía purga su condena en la prisión de Cross City, Florida.

Durante el juicio mostró arrepentimiento por lo acontecido y empatía hacia el dolor de los padres de Maddie y también comprensión clara de lo que había hecho. Pero cuando se le preguntó por qué decidió esconder el cuerpo durante días debajo de su cama, simplemente respondió: "no se me ocurrió nada mejor".

Estudios psiquiátricos realizados en 1999 probaron que Josh Philipps no es psicópata, sino que padece de una lesión bilateral en la corteza prefrontal muy similar a la que presumiblemente en su época tuvo Gage.[129]

Josh actúo simplemente como un animal arrebatado por el miedo. Al declarar dijo que sus emociones estuvieron enfocadas todo el tiempo en el presente y en evitar el peligro que en ese momento advertía. Al darse cuenta de lo que le había hecho a Maddie experimentó tristeza y desazón, pero al pensar en cuáles serían las consecuencias futuras que el asesinato de Cliffon y el ocultamiento durante semanas de su cuerpo debajo de la cama tendría en su vida –según sostuvo frente al jurado– no fue capaz de sentir absolutamente nada.

Tal y como en el primer capítulo explicamos, casos extremos como éste podrían apuntar a mostrar que la miopía deba tal vez mucho más su origen a un déficit de emotividad que a un déficit de racionalidad.

[129] CBS News, "Behind the Facade", registro en: https://www.cbsnews.com/news/behind-the-facade/ Consultado: 11 de junio de 2022.

Irracionalidad por indeterminación

La elección racional puede fracasar también por indeterminación. Esto ocurre cuando somos incapaces de comparar y elegir racionalmente entre opciones. Ello puede suceder en dos formas, *(i)* cuando hay varias opciones que son igualmente buenas, o bien, *(ii)* cuando no hay ninguna opción que sea óptima.[130] La imagen típica que ilustra este fracaso de la racionalidad es el *Asno de Buridán*: un asno situado a la misma distancia de dos paquetes de forraje idénticos e igual de apetitosos. Al hallarse entre alternativas que no son conmensurables ni racionalmente discernibles entre sí, el rucio no es capaz de elegir a cuál paquete acercarse, lo cual provoca que, como producto de su indecisión, termine muriendo de hambre.

Las decisiones importantes en nuestra vida a menudo implican tener que elegir entre alternativas inconmensurables, lo que puede llevarnos a generar sentimientos de parálisis o angustia similares a los que envuelven al hipotético asno de Buridán. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando hemos de optar entre opciones que involucran definir un modelo de vida: la elección entre ir a la Facultad de Derecho o la de Economía (suponiendo que se trate de posibilidades que me atraigan por igual y luzcan igual de atractivas), decidirse a estudiar danza en lugar de piano, jugar futbol o emprender una carrera profesional, casarme con una persona en lugar de con otra. Todos estos suelen ser casos de decisiones indeterminadas. Si pudiéramos vivir más de una vida y probar estas opciones antes de optar definitivamente por alguna, estaríamos en condiciones de hacer una elección informada entre ellas, pero *ceteris paribus* muchas veces sucede que no contamos con elementos claros para tomar una decisión racional. En tales casos –nos dice Elster– lo que suele suceder es que, para llenar el hueco de indeterminación, las consideraciones periféricas

[130] Elster, Jon. *Tuercas y tornillos, op. cit.*, p. 40.

pasen a volverse centrales.[131] "En mi ignorancia acerca del primer decimal –si mi vida será mejor como abogado que como forestador– considero el segundo decimal. Tal vez opte por la escuela de derecho "porque ello me hará más fácil visitar a mis padres el fin de semana" o porque ahí han ido a estudiar la mayoría de mis amigos.[132] En definitiva, concluye Elster, este método de decisión es tan bueno como cualquier otro, pero en términos de decisión racional no puede ser considerado superior a, digamos, simplemente arrojar una moneda al aire.

El punto central a subrayar aquí es que, cuando la opción racional es indeterminada, inevitablemente surge la necesidad de que entre en acción algún otro mecanismo capaz de subsanar el vacío. En casos como los descritos lanzar una moneda o realizar una elección mediante sorteo muchas veces puede resultar más eficiente que el tratar de decidir conforme a la racionalidad. Hay cuando menos tres poderosos motivos que hacen aconsejable el uso del azar en la toma de decisiones bajo contextos de indeterminación:

(i) *El argumento de la imparcialidad*. En la asignación de bienes escasos suelen tomarse en cuenta tres criterios distributivos: (a) la necesidad, (b) el aprovechamiento, (c) el mérito.[133] Sin embargo, bajo situaciones de equioptimalidad en donde

[131] *Ibid*., p. 41.

[132] *Idem*.

[133] Hay numerosa literatura especializada en analizar el uso del azar y los sorteos como instrumento de distribución y asignación de bienes en política en contextos o esferas específicos. Elster y Walzer han estudiado a fondo el uso de criterios distributivos locales en función de la lógica que impera en cada contexto o esfera de distribución. Así, por ejemplo, en una universidad la distribución de un bien escaso como las becas suele concederse a partir del mérito, mientras que en un hospital el criterio distributivo para asignar un bien escaso (por ejemplo, un riñón) puede ser la necesidad o la capacidad para aprovechar dicho bien. Para un análisis a fondo de esto, pueden verse los estudios clásicos de Walzer, Michael. *Spheres of justice*, Nueva York, Basic Books, 1983; y, Elster, Jon. *Justicia Local*. Trad. Alterman, Barcelona, Gedisa, 1994. En lo referente al uso del azar en la política la bibliografía es innumerable, aquí me basaré en lo expuesto en mi libro Curcó, Felipe. *Teoría del Voto e ignorancia racional*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2022 y en lo desarrollado por Elster en Elster Jon. *Juicios Salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión*. Trad. Carlos Gardini, Barcelona, Gedisa, 1991.

todas las distribuciones satisfacen por igual las exigencias estipuladas en cualquiera de los tres criterios distributivos recién mencionados (por ejemplo, todos los aspirantes a recibir un determinado recurso se hallan igualmente capacitados, todos tienen la misma necesidad, o bien hay inconmesurabilidad que impide evaluar los méritos), el único procedimiento imparcial de distribución suele ser precisamente el sorteo.

(ii) *El argumento de los efectos de incentivo*. La incertidumbre inherente a los sorteos puede muchas veces estimular la conducta socialmente útil como ocurre, por ejemplo, con las inspecciones o auditorias aleatorías. Lo mismo sucede si el sorteo es usado para elegir funcionarios públicos. El mecanismo de elección de funcionarios a través de sorteo no sólo fue exitosamente implementado por el régimen democrático en la Atenas antigua, sino que fue extensamente usado durante el renacimiento y la modernidad temprana en ciudades-Estado como Florencia y Venecia. En combinación con otros métodos de votación, criba y cooptación por etapas, los sorteos tendieron siempre a generar enormes efectos positivos.[134] Entre otras muchas cosas, el uso de sorteos en política auspicia la estabilidad al eliminar claramente los incentivos para favorecer desde el gobierno la creación de clientelas políticas. Elegir a los funcionarios por esta vía introduce incertidumbre completa respecto a quiénes, o qué facciones, sucederán a quienes hoy gobiernan, lo cual propicia una política imparcial que elimina el problema de las facciones políticas. Finalmente, (iii) *el argumento del bien indiviso* subraya la necesidad de acudir al azar en aquellos casos en que un determinado bien o recurso no puede distribuirse con equidad entre todos debido a que la división del bien eliminaría su valor, como cuando, por ejemplo, dos o más personas encuentran un billete en la calle y deciden que la mejor solución es sortear quién se lo queda.

[134] Me he ocupado extensamente de explicar las ventajas del uso de sorteos en política en Curcó, Felipe. *Teoría del voto e ignorancia racional, op. cit*. (capítulos 4 y 5). También puede verse Elster, Jon. *Juicios Salomónicos*, *op. cit.* (capítulo 2).

También puede suceder que los mecanismos supletorios que intervengan para hacer frente a la indeterminación consistan precisamente en intentar negar la indeterminación. Los seres humanos sentimos un fuerte deseo de pensar que siempre tenemos buenas razones para hacer lo que hacemos y por ello nos cuesta mucho aceptar que a veces elegimos desde el azar, la indeterminación o el vacío.

Este es un rasgo acerca de la psicología de las personas que los estudiosos de la racionalidad y los especialistas en marketing publicitario o político conocen bien. Una forma de explotar esta necesidad consiste en diseñar contextos de decisión específicos en los que mientras la gente es "empujada" a inclinarse por determinada alternativa –entre diversas opciones que a primera vista podrían parecer inconmensurables– al mismo tiempo se logra que ésta conserve en todo momento la sensación de estar decidiendo con base en consideraciones rigurosamente racionales y autónomas. Cuando las personas tienen que enfrentarse a escenarios de elección donde las disyuntivas resultan difícilmente comparables y, por tanto, no hay parámetros claros que permitan determinar racionalmente qué es lo mejor, generar un escenario que haga sentir que la indeterminación ha sido eliminada permite manipular a los individuos para que éstos decidan conforme a un sentido previamente fijado de antemano.

En uno de sus más conocidos libros, Dan Ariely nos ofrece uno de los mejores ejemplos a los que podemos acudir para ilustrar esto.

Fijémonos en el siguiente anuncio tomado de la sección de suscriptores del sitio web de la revista *The Economist*, recuperado por el profesor de la universidad de *Duke* en *Predictably Irrational:*[135]

[135] Ariely, Dan. *Predictably Irrational* (Trad. *Las trampas del deseo)*, *op. cit.*, p. 21.

Economist.com	SUBSCRIPTIONS Welcome to The Economist Subscription Centre Pick the type of subscription you want to buy o renew Economist.com subscription- US $69 One year subscription. Includes online acces to all articles Print subscription- US $135.00 One year subscription. One year subscription to the print edition of *The Economist* Print & web subscription- US $135.00 One year subscription to the print edition and online acces to all articles from *The Economist*

Ariely, 2008.

Lo primero que llama la atención al leer este anuncio es que parece contener un error tipográfico. Leemos que la suscripción para tener acceso online a todos los artículos puede obtenerse por 69 dólares anuales, lo que parece ser un precio razonable. Después vemos que la segunda opción ofrece por 135 dólares (igualmente anuales) acceso a la versión impresa, algo más caro que lo primero, aunque también razonable. Pero cuando vamos a la tercera opción encontramos que se nos ofrece el acceso online *más* la versión impresa por los mismos 135 dólares anuales. ¿Cómo es posible esto? ¿Quién podría querer suscribirse únicamente a la versión impresa cuando por el mismo precio se puede obtener tanto el impreso de la revista como el acceso online? Claramente parece tratarse de un error. Sin embargo, no hay error alguno.

La explicación la ofrece el propio Ariely: rara vez tenemos modo racional de determinar el valor interno de las cosas en términos absolutos, de ahí que la mayoría de las personas nos fijemos en la ventaja relativa de un objeto con relación a otro para, a partir de ello, estimar su valor "así, por ejemplo, no sabemos cuánto debe costar exactamente un automóvil con un motor de seis cilindros, pero sí podemos suponer que es más caro que el modelo de cuatro cilindros".[136] En el caso del *Economist* –continúa diciéndonos Ariely– sus especialistas en mercado entienden bien el hecho de lo difícil que resulta que uno tenga modo de saber si el acceso online por 69 dólares anuales es intrínsecamente mejor que la suscripción a la versión impresa por 135 dólares, pero lo que las personas sí son capaces de distinguir es que la opción del acceso online más la versión impresa por 135 dólares es una alternativa preferible a la mera obtención de sólo la versión impresa por ese mismo precio. Con toda seguridad, ésta es una forma de conseguir que entre las tres posibilidades que el anuncio de la revista ofrece la inmensa mayoría de las personas se decante o incline por la tercera.

Dan Ariely despliega diversos ejemplos similares en los que una persona debe elegir entre alternativas inconmensurables igualmente óptimas e indeterminadas, o igualmente no óptimas e indeterminadas, si de lo que se trata, por ejemplo, es de elegir entre candidatos o partidos políticos, hasta que un diseño correcto logra facilitarle la elección al introducir un elemento nuevo claramente comparable. Imagine usted –nos pide– que se le presenta la oportunidad de pasar una luna de miel en Europa y su agente de viajes le ofrece dos paquetes al mismo precio que incluyen avión, alojamiento y un desayuno bufet para Roma y París, sus dos ciudades favoritas. Para la mayoría de las personas la decisión entre una semana en Roma u otra en París no resulta nada fácil: ambas tienen historia, arquitectura majestuosa, enormes museos, belleza

[136] *Ibid*., p. 22.

urbana, magnifica comida, atmósfera romántica. Pero ahora supóngase que por alguna razón su agente de viajes obtiene una comisión adicional si usted al final opta por Roma. En tal caso éste puede ofrecerle una tercera opción, a la que Ariely llama "el señuelo": Roma bajo el mismo costo, pero sin el desayuno incorporado.

Así, ahora enfrenta tres posibilidades: París, Roma y "–Roma", es decir, Roma sin desayuno incluido. Mientras que elegir entre Roma y París (ambas con desayuno) resultaba complicado y difícil, la introducción de una alternativa inferior (–Roma) reconfigura el escenario generando la impresión de que bajo esta nueva circunstancia hay variables cuantificables que eliminan la indeterminación y hacen posible un cotejo racional. Roma sin desayuno representa una pérdida. Esta pérdida hace que Roma con desayuno pagado luzca claramente mejor. Esto generará que "Roma con el desayuno pagado parezca tan buena que usted la juzgará incluso superior a la opción que en inicio planteaba una comparación más difícil: París con el desayuno pagado".[137]

Una vez que uno entiende cómo funciona lo que Ariely llama "efecto señuelo", resulta fácil reconocer la forma en que éste interviene en gran cantidad de nuestras decisiones cotidianas. Sabemos que al enfrentar cuestiones como con quién hemos de salir o con quién debemos casarnos no es fácil determinar en términos absolutos el valor de las personas. El efecto "señuelo" suele entrar en acción influyendo casi siempre, nos demos cuenta o no, en las comparaciones que hacemos al tener que lidiar con asuntos complejos como éstos. Según vimos, otorgar relevancia central a consideraciones que originalmente eran periféricas es también otro recurso que solemos emplear a la hora de sortear este tipo de elecciones complicadas o difíciles.

Por supuesto, no son éstos los únicos mecanismos que se activan a la hora en que buscamos enfrentar la indeterminación

[137] *Ibid*., p. 30.

en nuestras vidas. Los teóricos de la decisión bayesiana podrían, por ejemplo, aducir que en casos como los descritos no tenemos que asumir la claudicación de la racionalidad: debido a que siempre tenemos *algún* conocimiento acerca de la situación de elección es mejor usarlo para hacer estimaciones de probabilidad subjetiva a no usarlo en absoluto. Coincido con autores como Elster en que esto es cierto.[138] Sin embargo, el hecho de que puedan deducirse esta clase de probabilidades no significa que éstas sean confiables en todos los escenarios ni que sea racional emplearlas como base de acción en cualquier circunstancia. Tetlock incluso ha mostrado que aun si hay especialistas capaces de reunir suficiente información para elaborar probabilidades subjetivas confiables, lo cierto es que respecto a asuntos como el fin del *apartheid* en Sudáfrica, el futuro político de Gorbachov o las acciones bélicas de Estados Unidos en el Golfo Pérsico, entre muchas otras, al analizar más de 80 mil predicciones probabilísticas de 284 especialistas, Tetlock halló resultados contundentes: los expertos estudiados por él se desempeñaron peor a la hora de estimar probabilidades para estos conflictos que si sencillamente hubieran atribuido idéntica probabilidad a todos los eventos.[139] Quizá por eso, como en seguida mostraremos, en ocasiones lo más racional a nuestro alcance sea renunciar parcialmente a la racionalidad.

Irracionalidad por exceso de racionalidad

Las formas de irracionalidad cuya causa tiene origen en un exceso de racionalidad pueden intuitivamente, y en primera instancia, ser más fácilmente reconocibles en ciertas clases de acciones que se distinguen por ser apremiantes o perentorias,

[138] Elster Jon, *Tuercas y tornillos, op. cit.*, p. 43.
[139] Tetlock, P. *Expert Political Judgement: How Good Is It? How Can We Know*?, Princeton University Press, Princeton, 2005.

por ejemplo, la necesidad de librar una batalla, socorrer a la víctima de un accidente automovilístico o auxiliar alguien que se está ahogando. En casos como éstos existe el riesgo de actuar demasiado pronto disponiendo de muy poca información, pero también de demorar en exceso en búsqueda de evidencia suplementaria hasta que sea ya demasiado tarde para hacer algo. Se trata de escenarios en los que usualmente debemos de reaccionar bajo un sentido de urgencia y de modo más o menos intuitivo y espontáneo, caso contrario, empeñarse en elegir racionalmente lo que debe hacerse –con base en la necesidad de fundamentar exhaustivamente cada uno de los pasos que vamos a dar– lejos de optimizar nuestros resultados lo que hará es llevarnos a consecuencias no deseadas o absurdas. Por ejemplo, si examinamos la capacidad torácica o pulmonar de alguien que se está ahogando, repasamos luego los tiempos promedios de velocidad de nado de quien se va a dirigir a salvarlo y, por último, calculamos la distancia que separa al uno del otro más el nivel de oleaje del mar, lo más seguro es que para cuando el valiente socorrista emprenda la ayuda lo que encuentre al llegar sea un cadáver.

En términos muy generales, podemos entonces decir que el exceso de racionalidad o de voluntad estratégica ocurre cuando la preocupación por los resultados se vuelve contraproducente. Aun si el rasgo central de la acción racional es la intencionalidad y el uso de la acción como instrumento para alcanzar determinadas metas, algunas formas de intencionalidad y acción instrumental son indudablemente irracionales. "El insomnio, la impotencia y la tartamudez, por ejemplo, empeoran si se trata de hacer algo para remediarlos. Es más fácil que desaparezcan si se deja de pensar en ello, pero eso no es algo que pueda ser resultado de una acción planificada".[140]

Es importante entender con mucha claridad qué significa esto. Lo que tales casos de fondo exhiben es que ciertos estados mentales y sociales favorables tienen la propiedad de que

[140] Elster, Jon, *Tuercas y tornillos, op. cit.*, p. 32.

nunca pueden generarse de manera estratégica o intencional, debido a que, en el momento en que uno intenta deliberada o intencionalmente producirlos, la mera tentativa de querer hacerlo impide que el estado en cuestión suceda.[141] La manera técnica de describir esta clase de resultados, cuya propiedad fundamental es la de sólo ocurrir cuando uno no los busca, consiste en decir que éstos son *subproductos* de acciones que originalmente fueron llevadas a cabo con otros fines.

Subproducto significa aquí, por tanto, una consecuencia que tiene la cualidad de producirse como un efecto colateral de acciones que fueron llevadas con otros fines, un resultado del que incluso pueda preverse sucederá como consecuencia de una acción, pero que nunca ocurrirá si es el motivo principal que tenemos para llevar a cabo precisamente dicha acción. Hay numerosos ejemplos que pueden ponerse de esto tanto a nivel individual como social.

A nivel individual uno de los casos más claros es el del sueño. El sueño es paradigma de un estado benéfico o favorable al que se llega siempre como resultado de un subproducto. La tentativa de pretender superar el insomnio a través de un mero acto de voluntad constituye un proyecto absurdo destinado al fracaso, pues cuánto más deseamos producir intencionalmente el dormir más nos alejamos de lograrlo. Una vez entendido que esta estrategia va a fracasar, uno trata de producir un estado de pseudo-resignación al desvelo que Elster describe en términos idénticos a los que me atrevo a decir todo el mundo alguna vez ha experimentado: leemos un libro, vemos una película, vamos por algo de comida a la nevera. Aun si en el fondo siempre persiste la idea de que podremos engañar al insomnio ignorándolo, éste en realidad no llega sino hasta que al final nos sobrecoge la verdadera resignación de que viene una noche larga en la que no podremos pegar ojo. Paradójicamente, en ese momento el sueño aparece,

[141] Elster, Jon. "Estados que son esencialmente subproductos", en Elster, Jon, *Uvas amargas*, *op. cit.*, pp. 67-158.

aunque para los insomnes veteranos que conocen todos los secretos del juego, ciertamente, como dice Elster, esta etapa no se alcanza nunca.[142]

El especialista puede intentar curar el insomnio con formas de engaño más sofisticadas dirigidas a burlar la voluntad:

> Un terapeuta sugiere al insomne que la noche siguiente ha de apuntar con sumo cuidado cada cinco minutos todos los síntomas del insomnio, el mareo, las jaquecas, la garganta seca. Según dice el terapeuta, tomar nota de estos síntomas es esencial para inspirar alguna sugerencia de cómo superar el insomnio. El paciente, ingenua y obedientemente, hace lo que se le indica y muy pronto queda dormido. El sueño llega, pero como un subproducto, y de eso se trata esencialmente en este caso, puesto que el efecto se hubiese echado a perder si el terapeuta le hubiese dicho al paciente cuál era el verdadero sentido de las instrucciones que le había dado.[143]

Dejar la mente en blanco es otro ejemplo claro de subproducto.[144] Cualquiera que alguna vez en su vida haya intentado meditar para intentar producir este estado sabe de qué estamos hablando. Cuánto más intenta uno detener o calmar la mente ésta más se acelera e inquieta. El budismo zen, por ejemplo, alerta permanentemente al neófito sobre lo estéril que resulta intentar la ausencia mental de modo deliberado. De ahí que el zen esté repleto de "trampas" orientadas a intentar engañar a la intencionalidad y al pensamiento estratégico. Desear la ausencia de voluntad no es algo que pueda lograrse voluntariamente, así como dejar de pensar no es algo a lo que pueda llegarse pensando. La espontaneidad tampoco es algo que pueda lograrse si se planea, pues, por definición, actuar espontáneamente significa actuar de manera no planificada. Lo mismo sucede con el olvido: no es algo que podamos generar o

[142] *Ibid*., pp. 70-71.
[143] *Ibid*., p. 71.
[144] *Ibid*., p. 74.

provocar deliberadamente (si, como reza el lugar común, uno voluntariamente pudiera elegir olvidarse de olvidar, entonces eso le haría recordar siempre todo).

El amor es también algo que suele ser considerado esencialmente un subproducto. No se le puede exigir a alguien: ¡ámame!, como si se tratara de una cuestión que las personas pudieran hacer intencionalmente, aun si ciertamente la reciprocidad implica que siempre haya un momento de decisión intencional en el amor. En la historia de la filosofía quizá haya sido Hegel quien, en su *Dialéctica del amo y del esclavo*, mejor entendió la naturaleza de los subproductos al mostrar la paradoja que acompaña el reconocimiento forzado. Obligar a alguien a reconocerme es someterle, cosificarlo, volverlo instrumento de mis propósitos. Si logro dominar a alguien para forzar que me reconozca paradójicamente ello daría lugar a una contradicción de origen que desvirtuaría el reconocimiento mismo, porque, tal y como ocurre en el amor, el valor del reconocimiento reside en la libertad con la que se otorga. Sólo las personas, nunca los objetos, pueden brinda reconocimiento, por lo que, al cosificar a alguien, me privo de lo que sólo una consciencia libre puede darme. Un reconocimiento forzado, por ende, da lugar a una especie de efecto de contaminación en que el sujeto contamina a la persona que está dispuesta a aceptarlo al privarle de su libertad y, por consiguiente, a la aceptación misma.[145]

Hay también fenómenos políticos que únicamente pueden alcanzarse como resultado de un subproducto, es lo que ocurre, por ejemplo, con la confianza o el llamado "capital social". En *Juicios Salomónicos,* por mencionar un caso, Elster se pregunta: ¿puede la autoridad intentar afianzar un régimen de legalidad y apego a derechos y garantías con base en motivos exclusivamente instrumentales, digamos, con el fin

[145] Elster, Jon. *Psicología Política, op. cit*., pp. 75-76 y Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu* [Trad. Wenceslao Roces], México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 115-120.

de hacer del imperio de la ley *instrumento* eficaz para alcanzar metas sociales tales como aumentar la confianza ciudadana, obtener mayor apoyo electoral o apuntalar la economía? Y la respuesta contundente es que no.[146] Si la autoridad busca apegarse a la legalidad y el respeto a los derechos sólo por un ánimo instrumental, como aumentar su base electoral, robustecer el ahorro externo o la inversión privada, todos los agentes beneficiados temerán que el respeto a la legalidad y los derechos obedezcan a compromisos meramente prudenciales y, por tanto, cesen en cuanto las circunstancias cambien, lo cual generará que el resultado que las autoridades pretendían lograr no se obtenga. Ello es así debido a que el aumento del capital de confianza en un gobierno es esencialmente un subproducto de acciones que han sido emprendidas por razones normativas no prudenciales o, para decirlo nuevamente en palabras del propio Elster: "sólo cuando los derechos se adoptan por razones no instrumentales es que adquieren la deseada eficacia instrumental".[147]

Normas no orientadas a resultados

A la hora en que intentamos dar cuenta de qué origina las normas sociales y qué es lo que explica la capacidad de éstas para motivar u obligar las acciones de las personas, la mayor parte de las explicaciones que hallamos suelen tener la misma forma problemática, consistente en suponer que toda norma se orienta siempre a producir alguna clase de resultados. De ser así, ello implicaría que su razón de ser reside en la *función* específica que éstas cumplen al interior de un determinado entramado social, lo cual es otra manera de señalar que las

[146] Elster, Jon. *Juicios Salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión, op. cit*. Apartado: "Irracionalidad política", pp. 163-168.
[147] *Ibid*., p. 167.

normas existen, y las personas las acatan, debido a los efectos positivos que aquéllas generan.

Según esta concepción *funcionalista*, un fenómeno como el de la normatividad se entiende a partir de describir cuáles son los resultados que un grupo social pretende obtener al dictarse ciertas pautas, de modo que la causa de que ciertas normas sean seguidas y generen aceptación sería el efecto favorable que éstas tienden a producir al interior de un determinado grupo. Conforme a esto, para ser *sociales* las normas deben tener dos características: (i) ser compartidas por otras personas y (ii) ser parcialmente sostenidas por la aprobación o desaprobación de esas personas que ven en ellas alguna utilidad.[148] Notemos que este modelo de explicación atribuye a las normas la misma estructura que a la acción instrumental: "si un grupo sigue la norma *X* es porque desea obtener el beneficio *Y*". Así, desde esta visión, alguien podría, por ejemplo, decir que la razón que explica la existencia de normas en contra del sexo pre-matrimonial tiene origen en la necesidad que en su momento ciertas sociedades tuvieron de contar con reglas de control natal en una época que aún no se disponía de métodos anticonceptivos eficaces; que las normas que condenan el incesto buscan reprimir los impulsos incestuosos humanos que derivarían en la pérdida de aptitud biológica asociada a la endogamia, o que las normas de etiqueta persiguen el propósito de afianzar el sentido de pertenencia al grupo. En todos estos casos supondríamos que hay una coexistencia estable entre las conductas guiadas por normas y las conductas racionales guiadas por el autointerés.

Hay, sin embargo, al menos dos tipos de problemas implicados en este enfoque. El primero de ellos tiene que ver con la propia naturaleza de las explicaciones funcionalistas. El supuesto esencial que nutre esta clase de explicaciones consiste en pensar que cada vez que un determinado fenómeno

[148] Elster, Jon. *El cemento de la sociedad*. Trad. Alberto Luis Bixio, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 121.

tiene efectos benéficos para un grupo o una especie podemos concluir que tales efectos constituyen precisamente la causa de ese fenómeno. Esto, sin embargo, es claramente falaz, pues el hecho de que, por ejemplo, algunas normas maximicen la utilidad individual o el bienestar colectivo, no se puede inferir que tales efectos positivos sean lo que causen y expliquen la aceptación de las mismas. Ello debido a que estos efectos podrían ser meros subproductos y no consecuencias intencionales que la implementación de esas normas buscara generar. Aun habiendo una norma que haga que todos estén mejor con ella que sin ella, existe un abismo en saltar a la conclusión de que la norma existe porque hace que todos estén mejor. Pensemos en la norma de la venganza. Aunque en las sociedades de honor antiguo vengar una afrenta fuese un imperativo incondicional no guiado por la búsqueda de ninguna consecuencia, se trata de algo que, pese a todo, podía tener buenas consecuencias (si otras personas creen que yo me vengo invariablemente de una ofensa, se cuidarán de ofenderme), pero eso de ningún modo querría decir que eso fuera la causa por la cual la regla existe.

Adicionalmente, hay algo en general erróneo en las explicaciones funcionalistas, y es que confunden el efecto con la causa. Si un fenómeno genera un determinado efecto positivo lógicamente no podemos afirmar que dicho efecto positivo sea la causa del fenómeno, a menos que mostremos que existe un mecanismo de reforzamiento que va del efecto a la causa. Decir, por ejemplo, "la causa o la razón por la cual los pájaros tienen los huesos huecos se debe a que eso les permite volar" resulta claramente erróneo, pues más bien ocurre que el volar es resultado, no causa, de que ciertas aves tengan los huesos huecos.

El segundo problema implicado en pretender justificar la existencia de las normas desde una perspectiva meramente funcionalista es más fácil de ver, y puede resumirse en una simple pregunta: si las normas se explicaran sólo a partir de la función o utilidad que tienen en la sociedad, ¿cómo dar cuenta del hecho de que normas que podrían ser socialmente muy

útiles no son instituidas nunca, mientras, en cambio, normas que resultan enormemente perjudiciales para el grupo no sólo gozan de enorme arraigo, sino que no se modifican jamás? Colin Turnbull brinda un ejemplo extremo de esto último, al narrar el régimen de reciprocidad social predominante en la tribu ik de Uganda. Se trata de un sistema de devolución de favores que opera del siguiente modo:

> [Los favores…] se ofrecen de manera tal que no pueden ser rechazados, pues ya han sido prestados. Sin que nadie se lo pida, alguien puede pasar el escardillo por el campo de su vecino en ausencia de éste, o bien reparar su empalizada o unirse en el trabajo de construir una casa que podría ser hecha fácilmente por el hombre y la mujer solos […] Una vez hecho el trabajo uno había incurrido en una deuda.[149]

Esto describe un sistema de favores abiertamente opresivo, a grado tal que los iks deben invertir gran cantidad de su tiempo en precaverse de no recibir ayuda pues si se descuidan cualquier favor que reciban generará en ellos una deuda traducible en el deber de devolver el bien recibido multiplicado por varias veces. Como derivación, la comunidad ik ve severamente afectada su productividad. Por ejemplo, un campesino no puede ir a trabajar el campo por miedo a que, en su ausencia, alguien haga alguna reparación en su casa que entonces él deberá devolver a su benefactor construyéndole, digamos, un granero. Pero, además, esto también repercute en la calidad de los vínculos sociales. Turnbull menciona un vecino que era muy impopular porque siempre intentaba pagar de inmediato la ayuda recibida con comida, lo cual era una forma indigna de negar la deuda. El hecho de que todos los miembros del grupo vivan padeciendo y quejándose de una regla que, sin embargo, nadie se atreve a cuestionar a riesgo de ser segregado por egoísta, muestra la irracionalidad que puede acompañar

[149] Turnbull, C. *The Mountain people*, Nueva York, Simon & Schuster, 1972, p. 146, citado por Elster, Jon, en *El cemento de la sociedad, op. cit.,* p. 135.

ciertas normas sociales cuya razón de ser claramente no obedece a motivos de utilidad social.[150]

Esto implica al menos dos cosas. La primera tiene que ver con la manera en que los ik y las personas que vivimos en núcleos urbanos modernos manipulamos las normas de reciprocidad en beneficio propio, aunque quizá lo hagamos de manera diferente y a niveles distintos. El hecho es que no sería nunca posible manipular la norma de reciprocidad, ni ninguna norma social en general para beneficio egoísta, si las personas no atribuyesen peso a las normas con independencia, precisamente, del beneficio egoísta. Tal y como lo ha señalado Elster, 'si alguna gente explota normas con buenos resultados con fines de interés propio, ello sólo puede ser porque los otros están dispuestos a permitir que las normas tengan precedencia sobre el interés propio'.[151] En palabras más simples: no sería posible manipular el altruismo en un mundo hipotético de puros egoístas, como tampoco sería posible un mundo en el que todos tuvieran motivaciones altruistas, pues el objeto del altruismo es brindar a otros la posibilidad de gozar placeres egoístas.

La segunda implicación relevante de todo lo anterior es que las normas existen y se obedecen esencialmente porque son internalizadas con independencia de la ventaja que reporten. Si bien inicialmente las reglas pueden ser aceptadas como medio para lograr un fin (obtener una recompensa, evitar un castigo), suele terminar sucediendo que, a fuerza de ser asociadas con el fin que originariamente permitirían alcanzar, éstas terminan siendo deseadas como si fueran un fin en sí mismo. Tal es *grosso modo* la explicación que Freud ofrece del surgimiento del superyó. El miedo al castigo y el deseo de aprobación hacen que el niño se identifique con los preceptos morales de sus padres. En consecuencia, el superyó posee el poder de

[150] *Idem.*
[151] Elster, Jon. *Tuercas y tornillos, op. cit.*, p. 119.

recompensar y castigar, lo primero lo lleva a cabo aquello que Freud llamó el ideal del yo, y lo segundo la consciencia moral.

La cuestión aquí es que, al igual que el *ello*, el superyó tiende a deformar y falsificar la realidad. El ello obliga al yo a ver el mundo como el ello desea que sea. El superyó hace que el yo vea el mundo como el superyó considera que el mundo *debería* ser. Esto explica parcialmente la razón por la cual muchas veces las normas interiorizadas tanto a nivel social como individual pueden implicar una deformación irracional respecto al mundo externo.

Instituciones sociales

En *Thinking fast and slow*, Kahneman introduce una distinción (recurrente en la literatura especializada) entre dos sistemas cognitivos que forman parte de la mente humana. Siguiendo a Stanovich y West, los cataloga así:

> El *Sistema 1* opera de manera rápida y automática, con poco o ningún esfuerzo y sin sensación de control voluntario.
> El *Sistema 2* centra la atención en las actividades mentales esforzadas que lo demandan, incluidos los cálculos complejos. Las operaciones del Sistema 2 están a menudo asociadas a la experiencia subjetiva de actuar, elegir y concentrarse.[152]

El primer Sistema, por tanto, es nuestro piloto automático: se nutre esencialmente de pálpitos, intuiciones, emociones y reacciones reflejas o instintivas. El segundo Sistema, en cambio, se rige por nuestra capacidad racional de cálculo estratégico. Aun si existe debate respecto a si la actividad del Sistema 2 puede identificarse con las funciones desempeñadas por el córtex prefrontral (mientras la amígdala puede

[152] Kaheneman, *Thinking Fast and Slow.* Trad. Joaquín Chamorro, *Pensar rápido, pensar despacio, op. cit.*, p. 35.

asociarse con la operación del Sistema 1), lo cierto es que esta clasificación debe más bien leerse como un dispositivo heurístico dirigido a diferenciar entre los procesos intuitivos, autónomos y emocionales de la mente, y los procesos reflexivos o estrictamente racionales que guían el autocontrol, el examen intelectual meticuloso, la previsión y las condiciones bajo las cuales anticipamos tendrá que vivir nuestro yo futuro. Ambos sistemas –afirma Kahneman– se hallan en constante intercomunicación. El Sistema 1 hace sugerencias al Sistema 2 ofreciéndole material para el análisis y la deliberación, aportando impresiones, intuiciones, pulsiones y emociones. Si cuentan con la aprobación del Sistema 2 las impresiones e intuiciones se tornan creencias y los impulsos acciones voluntarias. "Cuando el Sistema 1 encuentra una dificultad llama al Sistema 2 para que le sugiera un procedimiento más detallado [...por su parte] el Sistema 2 es movilizado cuando surge un problema para el que el Sistema 1 no tiene solución".[153]

Como a estas alturas el lector habrá advertido, esto significa que los fallos en la racionalidad que hemos descrito ocurren al producirse diferentes cortos circuitos en la dinámica de interacción entre ambos sistemas. En el capítulo 1 vimos lo que sucede cuando el Sistema 1 no puede proveer al Sistema 2 de las emociones e intuiciones que este último requiere para operar adecuadamente, asimismo vimos lo que ocurre cuando el Sistema 1 suplanta las tareas del Sistema 2 haciendo que sean las pulsiones las que guíen los procesos de reflexión, dando lugar a problemas como la *acrasia* o el pensamiento desiderativo. Para mostrar las limitaciones que cada uno de estos sistemas tiene por separado, Kahneman refiere al video de Christopher Chabris y Daniel Simons, *El gorila invisible*, que el lector o la lectora pueden fácilmente hallar en *youtube*.[154] En el video se pide al espectador contar el número de pases que un grupo de jugadores se lanza entre

[153] *Ibid*., p. 40.
[154] *Ibid*., p. 39.

sí. Usualmente el Sistema 2 puede llevar a cabo sin dificultades esta tarea, pero entonces las personas no advierten que mientras los jugadores están lanzándose pases un gorila deambula tranquilamente entre ellos. Percatarse de esa presencia con el Sistema 2 mientras la mente se halla ocupada haciendo cálculos con el Sistema 1 es algo que la mayor parte las personas que ven por vez primera el video –sin haber oído jamás hablar de él– no pueden hacer.

Todos estos análisis sobre las causas que provocan fallas en la racionalidad humana conducen a plantearse una pregunta obvia: si podemos llegar a conocer tan bien las causas del error humano, ¿no será posible que las instituciones políticas sean capaces de intervenir para generar contextos o escenarios de decisión que les permitan a las personas corregir o mitigar estos fallos? En la introducción mencionamos que, en efecto, existen países como el Reino Unido o Estados Unidos, donde equipos especializados en psicología política y análisis de comportamiento han contribuido a diseñar diversas iniciativas orientadas a corregir los fallos conductuales cuya causa reside en la irracionalidad humana. Algunos autores, como Sunstein, han llegado inclusive a hablar de un 'auge del Estado psicológico', advirtiendo con ello que estamos frente a un auge en el empleo de la psicología política como herramienta de análisis y construcción de políticas públicas.[155]

Las fracturas en la racionalidad dan lugar a errores conductuales que las instituciones sociales buscan corregir. Las instituciones, de hecho, no son más que respuesta a esos fallos conductuales. Su función es impedir que la sociedad se desmorone obligándonos a actuar de un cierto modo, por ello su dinámica se centra en corregir la debilidad de la voluntad, la miopía, el exceso de racionalidad, la indeterminación, etcétera.

En el apartado sobre fallos por indeterminación vimos ejemplos sobre cómo es posible diseñar contextos de decisión específicos para ayudar a la gente a tomar decisiones o a

[155] Sunstein, C. *Paternalismo Libertario, op. cit*., p. 31.

inclinarse por determinada alternativa sin que su autonomía se vea afectada. Diseñar adecuadamente el contexto bajo el cual las personas deben hacer elecciones para corregir sus fallos conductuales, es algo que las instituciones políticas hacen de diversas maneras. En el primer apartado de este capítulo vimos que los individuos evaluamos y percibimos elementos específicos dependiendo del modo en que situamos estos elementos al interior de un entorno o estructura más amplia. La gente siempre es sensible a cómo aparecen enmarcadas las alternativas. Por ejemplo, Ariely ha mostrado lo mucho que en general las personas tendemos a sobrevalorar lo que poseemos, lo cual nos hace mucho más sensibles a las pérdidas que a las ganancias.[156] A partir de esta información podemos saber que, debido a que a la gente le duelen más las pérdidas de lo que le gustan las ganancias, en general tendemos a ser más sensibles a los refuerzos negativos que a los positivos. Así, es probable que tener que pagar un impuesto por usar una bolsa de plástico en almacenes o supermercados (una pérdida) nos afecte más de lo que lo nos estimularía el recibir un bono o una ganancia por llevar nuestra propia bolsa.

De manera similar cuando examinamos los fallos de racionalidad por miopía vimos las razones por las cuales las personas no siempre parecen tener éxito a la hora de elegir distintas medidas de equilibrio racional entre el presente y

[156] Ariely, Dan. *Las trampas del deseo, op. cit.*, pp. 148-156. Ahí describe un experimento realizado con estudiantes de la Universidad de Duke para quienes asistir a un juego de baloncesto de su equipo constituye una de las ilusiones y experiencias más sagradas durante sus estudios de grado. De modo muy comprimido, el experimento consistió en sortear un conjunto de entradas al juego semifinal de los *Blue Devils* entre cierto número de pregraduados, para luego medir cuánto estarían dispuestos a pagar por una entrada los alumnos que no obtuvieron ningún boleto y en cuánto estarían dispuestos a vender las suyas los alumnos que sí habían conseguido una entrada. El resultado fue sorprendente: mientras los estudiantes sin entrada al partido estaban dispuestos a pagar en promedio 200 dólares por una de ellas, los que sí tenían boletos estaban dispuestos a venderlos por ¡un promedio de 2,400 dólares! El diferencial se explica por una sola razón: la gente tiende a sobrevalorar lo que ya posee, a ser en extremo sensible a perder algo que ya es suyo, y a pensar que los demás ven esto situados en la misma perspectiva que ellos.

el futuro. En general mientras el Sistema 2 toma en cuestión el largo plazo, el Sistema 1 suele ser miope. Una solución a esto puede consistir en diseñar escenarios de decisión que le hablen al Sistema 2 en lugar de dirigirse al sistema 1. De este modo, por ejemplo, las instituciones suelen tomar medidas como forzar a los mercados a colocar etiquetas de advertencia en los productos que pueden resultar dañinos a largo plazo para la salud, o bien gravar directamente estos productos con la finalidad de promover el autocontrol. Estas etiquetas informativas pueden resultar útiles para ayudar a la gente en casos de indeterminación o equioptimalidad como los que en su momento describimos, lo cual puede lograrse colocando etiquetas que informen a los consumidores de la cantidad de combustible que gasta un coche o la energía eléctrica que consume una nevera. Debido a que, tal y como lo muestra el experimento del gorila de Chabris y Simons, la gente es capaz de prestar atención sólo a un número limitado de cosas, estas etiquetas operan a modo de indicadores útiles, especie de efectos señuelos, dirigidos a ayudar al usuario a fijar la atención en variables específicas fácilmente comparables y directamente vinculadas con sus intereses. En esta misma tesitura es común que institucionalmente se tomen medidas para ayudar a la gente a que se concentre en aspectos relevantes para su beneficio. Sunstein menciona un estudio de campo en el que se descubrió que los simples mensajes de texto a usuarios de deuda de que sus créditos estaban próximos a vencerse, tuvo un efecto de disminución de la morosidad que se tradujo en ¡una reducción del 25% en las tasas de interés![157]

Estos instrumentos institucionales suelen incluir no sólo advertencias, señales o configuración de los entornos de decisión, sino incluso reglas por defecto adecuadas para establecer qué es lo que ocurre si la gente no hace nada en lo absoluto. Por ejemplo, ¿una impresora está configurada por defecto para que imprima por una sola cara del papel o por las dos? Se ha

[157] Susntein, C. *Paternalismo libertario, op. cit.*, p. 63.

probado la gran cantidad de papel que puede ahorrarse si la configuración de fábrica es por las dos caras.[158] A menudo esto tiene implicaciones más relevantes, como cuando la configuración por defecto aplica no sólo al cuidado del medio ambiente o al ahorro energético, sino a planes para la jubilación o a medidas que fuercen por defecto a las personas a ahorrar para su futuro.

En lo que respecta a los prejuicios derivados de inferencias indebidas o de ráfagas afectivas adversas (ver tercer apartado de este capítulo), las instituciones políticas tienen una importante función que cumplir a la hora de combatir las ideas discriminatorias o los discursos de odio.[159] En general la teoría política ha sugerido dos tipos de respuesta institucional de cara a evitar el efecto corrosivo que esos desafíos representan para la cultura democrática. Mientras el liberalismo canónico –como el predominante en Estados Unidos– aboga por un Estado neutral que se abstenga de combatir las doctrinas que incitan la violencia o amenazan con socavar los fundamentos de los ideales democráticos, limitándose a hacer valer la ley y proteger los derechos, pero sin tomar medidas coercitivas contra las opiniones discriminatorias, el llamado liberalismo "prohibicionista" aboga por un Estado intervencionista que sea capaz de fijar límites legales a los discursos vejatorios, tal y como ocurre en Alemania donde, por ejemplo, expresar ideas vinculadas a la ideología fascista está penado por la ley.

[158] *Ibid*., pp. 32-33.

[159] Las "ráfagas" afectivas son, por supuesto, una manifestación y no una causa de los prejuicios. El origen psicoanalítico de éstos se halla más bien en los procesos de proyección mediante los cuales se cambia el sujeto del sentimiento para dar lugar a un intercambio del sujeto por el objeto. Un "yo te odio" se convierte en un "tú me odias", un "yo me agredo" se convierte en un "tú me agredes". En otras palabras, la finalidad de estos procesos de proyección es convertir un peligro interno del ello o del superyó que al yo le resulta difícil de manejar (como sentimientos de odio o agresión hacia uno mismo), en un peligro exterior que al yo le resulta más fácil de gestionar. Esto explica el desplazamiento de la frustración e ira interna hacia el exterior y hacia otras personas que son convertidas en objeto externo de amenaza.

Hace poco más de una década, sin embargo, Corey Brettschneider sugirió una tercera alternativa. En su libro *When the state speaks, what should it say*, el profesor de la Universidad de Brown propone distinguir entre el poder coercitivo del Estado (o su capacidad para fijar límites legales a las opiniones discriminatorias), y su poder *expresivo,* o la habilidad que éste tiene de influir en creencias y comportamientos asumiendo un activismo moral comprometido con la promoción de ciertos valores cívicos y el uso de todos los medios comunicativos a su alcance para hablarle a los grupos corrosivos y a la sociedad en general. Desde esta perspectiva, se entiende que las instituciones pueden proteger legalmente a las personas de las expresiones de odio en respeto a la libertad de expresión, al mismo tiempo que, en uso de su capacidad expresiva, el Estado puede y debe criticar duramente los puntos de vista inspirados en el odio, forzando, por ejemplo, a los grupos discriminatorios a atender sesiones de persuasión democrática donde tengan que escuchar las razones democráticas en contra de la discriminación o de su ideología.[160]

Todo lo anterior trata sólo de algunos ejemplos de lo que el conocimiento de las fallas de la racionalidad está llamado a hacer por nosotros si es correctamente aplicado por las instituciones sociales, si bien explorar la respuesta institucional a los desafíos que representan los fallos de la racionalidad es algo sobre lo que todavía tendremos mucho más que indagar en los próximos capítulos.

[160] Brettschneider, Corey, *When the State Speaks, What Should It Say? How Democracies Can Protect Expression and Promote Equality*. Princeton University Press, 2012.

Lacan y la psicología política post-freudiana

Las imposturas intelectuales

Es bien sabido que la obra psicoanalítica de Lacan ha sido motivo de grandes controversias. Así, por ejemplo, mientras filósofos de la política como Žižek, Badiou, Laclau o Castoriadis han encontrado en ella su principal fuente de inspiración, otros –como Sokal, Bricmont o Chomsky– simplemente la han considerado una forma más de charlatanería.

Prueba de esto último lo es el llamado "escándalo Sokal". Convencido de que gran parte de los llamados filósofos franceses posmodernos hacían uso de categorías provenientes de las disciplinas físico-matemáticas, sin entenderlas ni comprenderlas adecuadamente, descontextualizando los conceptos científicos y abusando de ellos para dar lugar a frases y citas rebuscadas dirigidas a recrear un lenguaje opaco y barroco capaz de ocultar su falta total de contenido, Alan Sokal envió en 1996 un artículo escrito en un léxico impenetrable y con un rimbombante título a la revista de estudios culturales *Social Text*.[161] La tesis del artículo –que sorprendentemente fue aceptado y publicado ese mismo año– no podía ser más disparatada: consistía en sostener que la gravedad cuántica no es más que un constructo social, de modo que su realidad

[161] Sokal, A. "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity", en *Social Text* 46/47, 1996, pp. 217-252.

depende exclusivamente de que la gente crea en ella, con lo cual la gravedad dejaría de operar simplemente si las personas no continuaran dando por cierta su existencia.

El artículo pretendía claramente ser tanto una denuncia como una provocación. Con su envío el profesor de física de la Universidad de Nueva York perseguía un objetivo claro, a saber, exhibir la forma en que las supuestas revistas especializadas publican y dan crédito a cualquier pastiche pseudo-intelectualoide, con tal de que éste utilice la jerga académica adecuada y vaya acompañado de las correspondientes citas impostadas y el lenguaje lo debidamente inflado como para que nadie logre entender los sinsentidos que en él se discuten.

Al año siguiente (1997), Sokal publicó, junto a Bricmont, el libro *Las imposturas intelectuales*, donde dio a conocer que el artículo enviado a la revista cultural no había sido más que una broma dirigida a parodiar ciertos productos académicos de estilo característicamente pretencioso y rebuscado. De hecho, el primer capítulo de dicho libro está dedicado precisamente a Lacan.[162] Comentando la sátira de Sokal y Bricmont al lenguaje empleado por los pensadores posmodernos franceses, Chomsky (quien en una entrevista llegó a referirse cáusticamente al psicoanalista francés como "charlacán"), diría años más tarde que en efecto "aquello formaba parte del juego al que juegan los intelectuales: las cosas deben parecer complicadas [...] es un modo de obtener prestigio, poder e influencia".[163]

Al mismo tiempo es cierto, sin embargo, que, en su manuscrito, Sokal y Bricmont parecen ser menos duros con Lacan de lo que son con el resto de pensadores y pensadoras francesas con las cuales discuten (como Kristeva, Braudrillard, Deleuze o Guattari). De Lacan llegan incluso a decir que "no pretenden juzgar su técnica psicoanalítica",[164] ni la importancia que

[162] Sokal, Alan y Bricmont, Jean. *Las imposturas intelectuales*. Trad. Joan Caries, Barcelona, Paidós, 1999.
[163] Chomsky, Noam. "El dominio y los intelectuales", en *Archipiélago* 66, 2005, p. 52 (pp. 49-56).
[164] Sokal y Bricmont, *Las imposturas intelectuales, op. cit*., p. 30.

su obra ha tenido y tiene para la psiquiatría, sino solamente denunciar el uso carente de sentido que éste hace del lenguaje y los conceptos matemáticos a la hora en que intenta aplicarlos al psicoanálisis, lo cual obedece –según ellos– a algo que Althusser ya había advertido con anterioridad: el deseo de Lacan de "dotar al pensamiento de Freud de los conceptos científicos de los que éste carece".[165]

En la introducción de este libro señalé que hay algo justo en las críticas que *Las imposturas intelectuales* lanzan contra Lacan. Subrayé mi convicción de que los *Escritos* de *el Seminario* representan –por su prosa– un obstáculo excesivo para el lector, toda vez que éstos se encuentran repletos de neologismos, conceptos que son arrojados a la cara de quien busca introducirse en ellos sin explicación y sin que exista algún desarrollo o contextualización que facilite la tarea de interpretarlos o descifrarlos. Sin embargo, y tal como en su momento lo hizo Derrida en su respuesta a Sokal y Bricmont, al acusarlos de incurrir en los errores que ellos mismos cuestionan, por momentos podría dar la impresión de que los críticos de Lacan también descontextualizan citas y caricaturizan argumentos, atribuyéndole excesiva literalidad a las *metáforas* matemáticas empleadas por el psicoanalista, dando lugar, con ello, a que tampoco quede del todo claro que Sokal o Bricmont hayan realmente comprendido la postura filosófica que pretendían desacreditar.[166]

En este capítulo y en el siguiente, voy a mostrar que, a pesar de los recelos que suscita, los escritos de Lacan contienen ideas e hipótesis lo suficientemente interesantes como para alcanzar a ser explicados con toda claridad, ofreciendo con ello una oportunidad para ampliar y enriquecer enormemente nuestra comprensión filosófica de la política. Para mostrar esto será indispensable comenzar por explicar cuáles son las bases de su obra y los objetivos que persigue su proyecto, lo cual nos

[165] *Ibid*., p. 247.
[166] Parte de la respuesta de Derrida a las críticas de Sokal puede encontrarse en Derrida, Jacques, *Papier Machine,* París, Éditions Galilée, 2001, pp. 279-281.

permitirá ver por qué atribuir al psicoanalista francés un interés por dotar a Freud de un armazón científico resulta erróneo o, cuando menos, inexacto.

No hay duda que Lacan tuvo como interés central en su vida reorientar el estudio del psicoanálisis a la obra original de Freud, ya que consideraba que el psicoanálisis post-freudiano se había desviado hacia orientaciones excesivamente biologistas, completamente alejadas del espíritu humanístico y filosófico que impulsó la obra de Freud a lo largo de su existencia. Por ello arremetió contra aquellas posiciones contra las que en su momento Freud quiso también arremeter, esto es, aquellas visiones excesivamente objetivadoras de la conducta (como el conductismo). Contra estas tendencias, más que dotar a Freud de un armazón científico, lo que Lacan buscó siempre fue incorporar al aparato crítico freudiano nociones de la lingüística y la filosofía que –él pensaba– eran básicas para recuperar a Freud del descrédito y la tergiversación al que su pensamiento había sido sometido, especialmente por parte de lo que él llamó el psicoanálisis norteamericano (representado por la *Ego Psichology* y los *annafreudistas*).

En su opinión, los *neofreudistas* habían incurrido en una doble tergiversación: en primer lugar, confundir la primera *topología* de Freud (o estudio sobre el espacio de organización de la personalidad) relativo a la consciencia, el preconsciente y el inconsciente, con la reformulación del psicoanálisis (conocida como segunda tópica freudiana) llevada a cabo 20 años después con la publicación en 1923 del libro *El yo y el Ello*. Al identificar indebidamente el *ello* con el inconsciente, los neo-freudianos habrían dado pie, en segundo lugar, a diluir el potencial subversivo del psicoanálisis, sugiriendo una visión meramente adaptativa del individuo a la sociedad, como si la función de la terapia analítica consistiese en dotar al paciente de elementos adecuados para permitirle estructurar un *yo* fuerte capaz de gestionar adecuadamente las demandas del *ello* y el *superyó* con el fin de volver al individuo un ente bien adaptado a su entorno. En contra de esta visión, Lacan deja bien clara su postura desde

su primer seminario: "¿deben los analistas guiar a los sujetos?" […] Y la respuesta, es: "¡Por supuesto que no! Tampoco les preparamos el encuentro con lo real. ¡Nuestra función no es guiarlos de la mano por la vida![167] Quiere decir esto que no se trata, como muchas escuelas *neofreudistas* suponen, de que el yo deba conquistar al ello (el lugar de las pulsiones inconscientes). El inconsciente no es una reserva de pulsiones salvajes que deban ser domesticadas por el yo. Por el contrario –en lo que quizá sea una de sus más célebres afirmaciones–, Lacan dirá que "el inconsciente está estructurado como un lenguaje", es decir, posee una lógica y una gramática propia. La finalidad de la terapia no es otra, por tanto, que permitir al sujeto acceder a la verdad que ese lenguaje le habla. Para Lacan –escribe Žižek– "la meta del tratamiento psicoanalítico no es el bienestar, una vida socialmente exitosa o la satisfacción personal del paciente, sino lograr confrontarlo con las coordenadas y los atolladeros elementales de su deseo". De ahí que resulte un hecho que el psicoanálisis no busca enseñar al individuo el modo en que debe integrarse a las demandas de la realidad, sino que, en lugar de eso –nos dice de nuevo Žižek–, pretende más bien explicar el modo en que la "realidad" es constituida por el sujeto".[168]

Si la idea del inconsciente freudiano causó tanto escándalo en su época, no fue porque Freud afirmara que el yo racional está subordinado al campo de los ciegos impulsos

[167] Lacan, Jacques. *El Seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Trad. Jacques-Alain Miller, Buenos Aires, Paidós, 1992, pp. 385-386. A muy *grosso modo*, dirá Lacan, la función del analista es posibilitar un cambio en la relación que el paciente tiene con su deseo y con su goce, sin embargo, dicho cambio no puede consistir en la afirmación narcisista del terapeuta sobre el paciente (buscando reemplazar la organización 'defectuosa' de la personalidad del último por la estructura 'adecuada' del yo del primero), sino que todo cambio debe ser exclusivamente resultado del sostenido empeño y la decisión (o las decisiones) del analizante. En palabras de Braunstein, el analista debe "renunciar al propio narcisismo que podría llevarle a reproducirse en su paciente y a hacer de éste un mero muñeco de ventrículo". Braunstein, Néstor. *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*. México, Siglo XXI editores, 1980, p. 215.

[168] Žižek, Slavoj. *Cómo leer a Lacan.* Trad. Fermín Rodríguez, Barcelona, Paidós, 2008, pp. 13-14.

irracionales, sino precisamente porque mostró cómo es que cada instancia de la psique (y sus procesos recónditos) obedecen a su propia gramática y su propia lógica, lo cual quiere decir que el inconsciente habla y piensa, y su pensar obedece a una estructura lógica propia: el lugar donde una serie de sentidos y significados ocultos hablan y se expresan. De ahí que efectivamente –como subraya Lacan– Freud dijera que donde "eso" (el ello) está, yo debo advenir", es decir, aprender a acceder y convivir con esa red de significados que se hallan en mí. Parafraseando a Žižek, saber cómo manipular, manejar, cuidar y vivir con nuestros síntomas y con el placer que a veces derivamos de nuestro dolor, es no sólo el objetivo central de la terapia individual, sino del análisis profundo que, a través del psicoanálisis, realizaremos de la política.[169]

El descrédito del psicoanálisis

Después de estudiar medicina y obtener su especialidad en psiquiatría, al término de la Segunda Guerra Mundial Lacan se dedicó a centrar su actividad en participar y vincularse con las distintas escuelas psicoanalíticas del mundo.

La atmósfera que en aquella época predominaba contra el psicoanálisis no era muy distinta a la de hoy día. Hoy, al igual que antes, se afirma que, pese a su coherencia filosófica, atractivo y hasta genialidad, los razonamientos de Freud carecen en general de prueba, por ello no pasan de ser una fabulación, una novela o construcción literaria, un mero producto artístico. Por otro lado, el análisis psicoanalítico renuncia a establecer parámetros de normalidad, razón por la cual –se sostiene– a la luz de sus categorías todos resultan igualmente sanos o enfermos. Es, sin embargo, necesario advertir que, cuando esto es planteado como una crítica, ello en realidad exhibe una falta total

[169] Žižek, Slavoj. *¡Goza tu síntoma!* Trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.

de comprensión respecto a uno de los compromisos *políticos* centrales del psicoanálisis. El planteamiento psicoanalítico en efecto se resiste a establecer dicotomías del tipo normal/anormal; racionalidad/locura; sano/enfermo. Y es que, como en su momento Foucault o Feyerabend lo mostraron, lo "normal" es una categoría esencialmente *política* desde la cual suelen ejercerse relaciones de poder, porque, ¿quién tiene la autoridad para definir lo que es normal y lo que no? Generalmente esa autoridad es invocada por los circuitos de saberes especializados (a los que no gratuitamente definimos como "disciplinas"). En estos circuitos es donde se fijan "verdades" a partir las cuales no sólo se disciplina la conducta del sujeto (a quien literalmente se "sujeta") imponiéndole estándares y normas que decretan lo que ha de valer como normalidad, sino que también se homologan pautas y establecen criterios, en definitiva, se ejercen actos de fuerza y autoridad: al fin y al cabo "normalizar" no es más que forzar a un individuo a asimilarse a un patrón previamente predeterminado.

Al narrar los orígenes de la psiquiatría, Nicholas Hytner y Alan Bennet han descrito esto a través de una narración magistral en *The madness of King George,* una historia verídica sobre la forma en que un modesto y humilde médico como Francis Willis pudo ejercer tortura y humillaciones brutales sobre el rey Jorge III de Inglaterra en nombre de lo que en aquel entonces comenzaba a ser la incipiente disciplina de la psiquiatría. Hoy día sabemos que Willis diagnosticó locura donde muy probablemente lo que había era acumulación excesiva de una proteína como la porfirina en la hemoglobina del monarca. Esto convierte la historia de Jorge III en un ejemplo que exhibe con claridad cómo las distinciones entre lo "normal y lo normal" nunca operan de modo inocente, antes bien y, por el contrario, imponen consecuencias sobre la estructura que moldea el orden, lo cual es otra manera de decir –empleando palabras de Rancière– que desde ellas se "definen las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, haciendo que los cuerpos sean asignados por

su nombre a tal lugar y a tal tarea. [Desde ahí se configura…] "el orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido".[170]

Con todo el psicoanálisis nunca ha dejado de ser receptáculo de todo tipo de cuestionamientos. Lo más siniestro de la terapia freudiana, se dice, es que si no se admiten sus supuestos el sujeto es considerado en negación. Pero si el agente pide pruebas para someterse al tratamiento clínico simplemente no las hay: la psicoterapia es un acto de fe. Si Freud se hubiera limitado a ser un filósofo vitalista –como lo fue Nietzsche– habría contribuido a alimentar nuestra imaginación artística e intelectual, pero al tener una pretensión científica debe ser tratado como un impostor o un charlatán.[171] Quienes esto afirman, aducen que, debido a su propia naturaleza, los resultados y la efectividad del tratamiento psicoanalítico, así como los supuestos y premisas de los que éste parte, no pueden ser demostrados a través de evidencia que no sea meramente testimonial o basada en la percepción subjetiva. Si toda la evidencia a favor del psicoanálisis depende del testimonio de quienes lo practican, ¿cómo saber que su percepción o testimonio no es auto-inducido o generado por un efecto placebo? Adviértase que no podemos proceder aquí con la estrategia experimental habitual, es decir, generar un grupo experimental al que se aplicaría el tratamiento y un grupo de control al que administremos un placebo en lugar de la terapia, porque ¿cómo aplicar a un grupo experimental un tratamiento que dura años y cómo simular un placebo sustituto para el grupo de control? Esa es la razón por la cual tampoco podemos emplear este tipo de experimentación para medir la efectividad que tiene para los individuos la participación en sectas, grupos religiosos o de autoayuda. Sin embargo, tal y como sucede con

[170] Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 62.

[171] Duras críticas como éstas pueden hallarse, por ejemplo, en Onfray, Michel. *Freud. El crepúsculo de un ídolo*, *op. cit.*

el psicoanálisis, estos grupos proliferan por todo el mundo y muchos de ellos (como *Alcohólicos Anónimos*) parecen ofrecer más allá de toda duda grandes beneficios a sus afiliados.

Por todo lo anterior, que hoy día el modelo psicológico dominante sea el cognitivo neurológico, se ha traducido en que el tratamiento psicoanalítico haya ido perdiendo cada vez más terreno frente a los medicamentos y las terapias conductistas cuyos resultados sí son comprobables experimentalmente.

De ahí que el retorno a Freud que Lacan quiso emprender sea hoy más vigente que nunca. No sólo porque actualmente la deriva conductista y biologicista de la psicología es incluso más acusada que en aquellos tiempos, sino porque el llamado "regreso a Freud", tal y como en su momento el psicoanalista francés lo entendió, no significa volver a lo que Freud simplemente dijo, sino retornar a lo que Freud revolucionó. La tesis de Lacan, al hacer de la cura mediante la palabra piedra angular de su terapia, es que Freud no acabó de ser del todo consciente respecto a la concepción y alcances del lenguaje implicadas en su propia teoría. Es aquí donde se desprende la importancia del llamado "giro lingüístico" en la filosofía, la psicología y, sobre todo, el análisis político que de todo esto se seguirá. Pero antes habremos de comenzar a introducir las complejas y potentes categorías de análisis lacanianas.

El aparato teórico de Lacan: lo imaginario y lo simbólico

¿En qué van a diferenciarse exactamente, entonces, las ideas de Lacan respecto a las de Freud? Lo primero que habrá que subrayar es el carácter profundamente filosófico de la obra de Lacan. Al igual que en toda obra filosófica sistemática hay también en su teoría una antropología o concepción sobre lo humano, así como una ontología y una metafísica respecto a la realidad; por tanto, resulta obvio que en su andamiaje hay premisas centrales que es necesario comenzar por explicar.

Ante todo, hay que decir que, introducirse a la obra de Lacan, requiere iniciar por comprender la denuncia política contra las ciencias establecidas que subyace en el trasfondo de su pensamiento. Podemos rastrear los fundamentos contra los cuales tal denuncia dirige sus dardos en el cientificismo ilustrado –e inclusive mucho antes– en el pensamiento esencialista de Platón. Esta clase de lógica supone que existen fundamentos sólidos, sea en la razón, la naturaleza, o la estructura íntima de la realidad, y que son tales fundamentos sobre los que ha de apuntalarse el conocimiento, haciendo depender con ello la cuestión de cómo lograr la edificación segura del saber del reto consistente en encontrar los apoyos adecuados sobre los cuales cimentarlo. Esta idea fue a su vez una supervivencia de la necesidad religiosa de disponer de proyectos humanos avalados por una autoridad no humana ajena a la contingencia de nuestras prácticas sociales concretas. Si los sacerdotes o reyes de antaño pretendían sustentar su autoridad en una naturaleza divina de la cual se erigían como portavoces, el científico contemporáneo reivindica su capacidad para hacer hablar al mundo mudo, "decir la verdad sin que ésta pueda ser puesta en entredicho, poniendo fin a las discusiones interminables mediante una forma de autoridad incontestable que proviene de la correcta descripción de las cosas en sí".[172]

Siguiendo a Rorty, podríamos decir que la racionalidad Ilustrada tejió gran parte de su retórica en torno a la figura del científico concibiéndolo como una especie de sacerdote, encumbrado personaje que logra ponerse en contacto con la verdad no humana gracias a su especial contacto con la lógica, la naturaleza, el método trascendente racional adecuado o su estrecho contacto con lo objetivo.[173] No obstante, en la

[172] Latour, Bruno. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, p. 14.

[173] Rorty, Richard, *Contingency, irony, and solidarity,* Cambridge, University Press, 1989. Trad. A. E. Sinnot en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991. Me he ocupado de abordar extensamente la crítica rortyana al representacionismo en mi libro, Curcó, Felipe, *Ironía y democracia liberal: Rorty y el giro hermenéutico en la política*, ITAM, Ediciones Coyoacán, 2009.

introducción de este libro he adelantado ya la razón por la que esta concepción resulta en extremo problemática. Asignarle al científico el papel de mero radiólogo o fotógrafo de la realidad, como si su actividad se redujera al simple notariar los fenómenos que transcurren en el mundo, es algo que hoy día francamente resulta más que ingenuo. Porque el científico no sólo observa y retrata, sino que, al observar, experimenta y modifica. Más aún: desde la visión lacaniana que voy a asumir no queda claro qué es lo que pudiera significar hablar del "en sí mismo" de las cosas, ya que elementos de lo que llamamos lenguaje o nuestra propia mente interpenetran de un modo tan profundo en la realidad que no resulta concebible contar con una descripción no-lingüística del mundo, una descripción que no se vea 'contaminada' por nuestros presupuestos y herramientas hermenéuticas de comprensión. Un lenguaje incorpora siempre una cierta interpretación y visión respecto a lo real, de modo que hacer abstracción de nuestras hipótesis y supuestos ontológicos, valores, y demás rasgos esenciales que forman parte de nuestras categorías interpretativas con el fin de trazar una supuesta radiografía "objetiva" de la naturaleza, es algo que implicaría emprender un proyecto epistemológico donde dos de los elementos más importantes que forman parte de la realidad, como el habla y el pensamiento, no serían tomados en cuenta.[174]

Es evidente que Lacan no va a negar la existencia de algo como lo real, sin embargo, sí nos ofrecerá importantes argumentos para probar la necesidad y conveniencia de diferenciar lo real de la realidad. Una clave central para entender esta diferencia lo es el llamado nudo borromeo que sirve de herramienta para ilustrar claramente la imbricación entre las tres clases de registro que dan lugar (precisamente) a la realidad: lo imaginario (I), lo simbólico (S) y lo real (R). Comenzaré por explicar cada uno de estos registros a detalle.

[174] Sobre lo aquí dicho, *Ironía y democracia liberal: Rorty y el giro hermenéutico en la política*, *op. cit.*

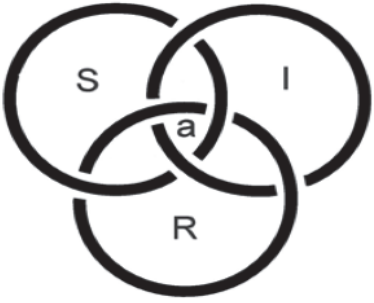


Figura 3

Lacan introduce su primera enseñanza sobre los anillos borromeos durante el dictado de su clase del 9 de febrero de 1972. La primera referencia que encontramos en el *Seminario* sobre el lazo borromeo entre lo simbólico, lo imaginario y lo real la veremos ya expuesta en las clases del *Seminario 21* de noviembre de 1973, fecha a partir de la que estas distinciones serán retomadas en cada uno de los seminarios de Lacan hasta el término de su obra en 1981.[175]

Hemos de iniciar aclarando que, para Lacan, la realidad es un término opuesto a lo real, precisamente debido a que la realidad se constituye por la imbricación de los tres registros que hemos mencionado ya.

En la Figura 3 el espacio de la realidad aparece representado por el punto de traslape o intersección entre cada uno de los tres registros correspondiente al área de conjunción señalada con la letra *a*. Pero para entender por qué la realidad es el producto de la intersección entre estos tres espacios –lo simbólico (S), lo imaginario (I) y lo real (R)– primero debemos detenernos en explicar cuidadosamente cada uno de ellos.

No hay mejor forma de introducir las categorías nodales de la obra de Lacan que apoyándonos en los ejemplos utilizados por Žižek. En opinión del filósofo esloveno la manera más clara de comprender lo que el orden simbólico significa lo ofrecen las

[175] Lacan, Jacques. *El Seminario (1972-1973). Libro 20.* Trad. Jacques-Alain Miller, Buenos Aires, Paidós, 1992.

telenovelas mexicanas. Las telenovelas mexicanas se filman a un ritmo tan frenético –nos dice– que los actores ni siquiera disponen del guion para poder aprenderse los diálogos, entonces, "a través de pequeños auriculares en los oídos les van diciendo lo que tienen que hacer, de este modo se van enterando de cómo actuar a medida que escuchan ("¡Ahora pégale una cachetada y dile que lo odias! ¡Después abrázalo!").[176] Žižek acierta al emplear esta imagen como metáfora idónea de aquello que define el orden de lo simbólico: orden que Lacan define como un "Gran Otro' que a cada instante nos va dictando qué hacer.

El "Gran Otro" (con mayúscula) se diferencia de los *otros* (con minúscula): personas singulares con nombre y apellido. Esto es así debido a que el "Gran Otro" alude a una alteridad radical y no específica que, por tanto, es anónima y suele manifestarse en varias formas. La más evidente es la del orden socio-simbólico, lo que Žižek llama la 'constitución no escrita de la sociedad', es decir, la serie de exigencias sociales que recaen sobre cada actor social fijando el guion cultural que se espera cada quien cumpla y siga. En una primera aproximación podemos entenderlo como los roles y las normas (tanto formales como informales) que rigen en una comunidad. Ese orden socio-simbólico está ahí todo el tiempo dirigiendo y controlando nuestros actos, como si fuéramos actores sujetos al lenguaje desde el que todo cuanto debemos hacer nos es comunicado: "marionetas que hablamos y actuamos con palabras y gestos que creemos nuestros pero que en realidad están dictadas por un poder omnipresente y anónimo".[177] Si una función cumple aquello que Lacan describe como el Gran Otro, ésta es la de referir a esa sensación de supervisión constante que la interiorización de las expectativas sociales ejerce sobre nosotros, incluso en los momentos en que nos hallamos completamente solos (o solas) y podemos descubrirnos juzgándonos, culpándonos o congratulándonos en medio de nuestros monólogos internos.

[176] Žižek, Slavoj. *Cómo leer a Lacan, op. cit*., p. 18.
[177] *Idem.*

Por eso es importante comprender la relación que el Gran Otro guarda con el lenguaje. Si, como decíamos arriba, este término alude a la alteridad radical, todo aquello que el sujeto percibe como distinto a él, al mismo tiempo ocurre que es imposible concebir esta alteridad como algo existente de modo independiente al lenguaje. Se trata de un problema teórico, que también ya habíamos mencionado. Braunstein lo resume de este modo: "así como es imposible concebir los fenómenos conscientes sin el cerebro, es también imposible concebir lo consciente humano sin la integración del sujeto a un sistema lingüístico que ordena para él el mundo y su percepción".[178] Por esto mismo habíamos ya señalado lo absurdo que resulta referirnos al ser "en sí mismo" de las cosas, pues existir como persona o como cosa implica necesariamente hacerlo no como existencia en bruto, sino a través de un determinado marco de referencia: una estructura de significantes y significados que constituyen un sistema de interpretación y representación simbólica del entorno. De ahí que la consciencia –concluye Bernstein– inevitablemente determinada por los símbolos lingüísticos que la componen, suponga también "la existencia de un sistema de signos sin los cuales no podría haber fenómenos conscientes".[179]

En este sentido decimos que el orden simbólico es una red de significados que, tal y como lo hace el pinganillo en la oreja que llevan los actores de novelas mexicanas, le hablan al individuo a partir de que éste adquiere un léxico desde el cual se le hace posible ordenar su experiencia. En el instante que ello ocurre, al momento en que el infante va siendo introducido al lenguaje, todas las relaciones de la persona con su medio ambiente, consigo mismo, y con los demás, indefectiblemente pasarán a estar mediadas por la dimensión simbólica del léxico adquirido.[180] La adquisición de un lenguaje humano supone al menos tres

[178] Braunstein, Néstor. *Psiquiatria, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan), op. cit.*, p. 72.
[179] *Idem.*
[180] Chiesa, L. (2007). *Subjectivity and otherness: a philosophical reading of Lacan.* Massachusetts, MITPress, 2007, p. 37.

cosas. En primer lugar, que emerja la consciencia. En términos hegelianos es evidente que la consciencia surge a partir de la diferenciación con lo *Otro*, un yo se percibe como yo a partir de que logra percibirse como algo distinto a cada cosa que le rodea. Uno con el mundo que lo rodea, el embrión es vida pura y en bruto, fluir ignorante de sí, hasta que la simbolización del mundo le lleva a distanciarse de la realidad. En segundo lugar, el lenguaje provoca que el individuo pierda el contacto inmediato con sus necesidades. Una vez que el lenguaje es adquirido las personas sólo son capaces de pensar e interpretar sus necesidades a partir de significados culturalmente disponibles, lo cual es otra manera de señalar que el individuo es *sujeto* en un sentido literal, esto es, está sujeto a una estructura de lenguaje previa a él, una red de significados que le anteceden y en todo momento condicionan el modo en que éste interpreta el mundo. Finalmente, el lenguaje abre la puerta a la experimentación de un nuevo tipo de alteridad, una relación que no es ya con otro, una persona cualquiera, sino con una estructura desde la cual se establecen significados que definen expectativas y exigencias y que influyen en general en el modo en que percibimos y entendemos el ecosistema social que nos rodea. Por eso señalábamos antes que el orden simbólico no es más que el guion que establece lo que en cada caso *se* espera de nosotros; un "*se*" que así enunciado, exhibe claramente el carácter impersonal y anónimo característico del Gran Otro.

Todas estas aclaraciones resultan, sin embargo, aún insuficientes para captar aquello que Lacan quiere decir. No podemos tener una idea clara de lo que significa el orden de lo simbólico si no entendemos antes cómo se interrelaciona y conecta con el registro de lo imaginario. Aquí nuevamente no hay mejor ayuda para explicar cómo se anudan entre sí los dos primeros niveles (simbólico e imaginario) que acudir a la célebre imagen de Žižek del ejemplo del ajedrez.[181] Las reglas que hay que seguir para jugarlo constituyen su dimensión simbólica (recordar

[181] *Idem.*

que el orden simbólico ante todo comunica las reglas que definen aquello que se espera de cada situación, persona o cosa). Así, desde el punto de vista meramente simbólico, las piezas del ajedrez se definen exclusivamente por los movimientos que cada figura (por ejemplo, el Alfil) está autorizada a hacer.

Este nivel se diferencia del nivel *imaginario*, es decir, la forma que tienen las piezas, cómo las representamos, con qué imágenes las construimos e identificamos y los nombres que empleamos para referirnos a ellas. Se puede concebir un juego con las mismas reglas, pero con un imaginario diferente, donde las figuras se llamarán "mensajero", "amo" o cosas por el estilo, y donde también fueran representadas de forma diferente, de modo que, en lugar de, por ejemplo, un Rey, la pieza central fuese una bandera o algo similar.

Más relevante aun es la importancia que lo imaginario tiene en la configuración del yo y la identidad. La identidad, a fin de cuentas, no es más que la imagen que construimos acerca de nosotros mismos, imagen con la que, tarde o temprano, terminamos por identificarnos. Por eso es que la función del yo –nos dice Braunstein– no es más que proteger una imagen (hecha de palabras) de uno mismo.[182] Lacan observa un momento fundamental en la construcción de dicha imagen, especialmente cuando el niño, aun antes de hablar, acusa una inmadurez motora y de falta de control sobre su propio cuerpo que dificulta que en él surja la conciencia de ser una existencia unificada, hasta que, finalmente, ocurre que el yo puede comenzar a constituir su unidad como un espejismo a partir, en primer lugar, del reconocimiento que el niño tiene de la imagen de sí mismo en el espejo, y en segundo lugar, a partir de la imagen ideal representada que proviene de la mirada de los otros y que los demás sancionan diciéndole: "ese eres tú".[183] Esto es fundamental porque, de acuerdo a Lacan, nunca accedemos al

[182] *Ibid*., p. 181.

[183] La llamada *teoría del Espejo* de Lacan, puede comenzar a rastrearse en Lacan, Jacques. *El Seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud, op. cit.* Lacan, Jacques "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I". Trad.

sí mismo de las cosas, lo cual equivale a decir que tampoco es posible tener un contacto directo con nuestro yo real. Nadie puede saber qué es o en qué consiste su yo profundo o sustancial (suponiendo que tal cosa exista) pues el contacto con lo que somos siempre está mediado por la interpretación que tenemos respecto de nosotros, es decir, la imagen o la representación de lo que creemos ser. Desde luego ésta no es una imagen que construyamos en soledad o en aislamiento, sino en constante diálogo con los demás, con la consiguiente importancia que aquí cobra la forma en que vamos interiorizando las expectativas que las personas que nos rodean tienen sobre nosotros y que resultan decisivas en la conformación de las dos dimensiones que integran el superyó: la conciencia moral y el ideal del yo. La mirada ajena, por tanto, en algún grado nos determina y nos fragmenta, nos otorga una personalidad a la vez que nos envía una imagen integrada de nosotros. Por eso el yo es y será siempre una función imaginaria: la suma de todas nuestras identificaciones, aun si –como sucede en el célebre poema de Pessoa–[184] tendemos a confundir la realidad con lo real y a identificarnos con la representación que tenemos de nosotras o nosotros mismos, tal representación no deja nunca de ser sólo eso: una imagen, un constructo artificial.

El aparato teórico de Lacan: lo real y la realidad

A partir de todo lo anterior podemos ya comenzar a entender por qué la realidad es algo opuesto a lo real. La diferencia la aborda Lacan en las clases 1-11 del Seminario R.S.I 22

Tomás Segovia, "El estadio del espejo como formador de la función del yo", en *Escritos,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 99-105.

[184] [...]Yo seré tal cual me parezco? ¿Seré tal cual como me juzgo verdaderamente? [...] //Hice de mí lo que no supe /// Y lo que pude hacer de mí no lo hice // Vestí un disfraz equivocado // Me tomaron en seguida por quien no era, y no lo desmentí, y me perdí. // Cuando quise arrancarme la máscara, // Estaba pegada a la cara. // Cuando la arrojé y me vi en el espejo, Ya había envejecido // [*Nadie en Plural*].

(diciembre 1974 a abril de 1975).[185] El contraste entre ambos términos tiene como función enfatizar el hecho de que nada existente nos es accesible de forma directa. En nuestro contacto con el mundo lo que conocemos no es el mundo en sí sino el producto de nuestra intervención en él, lo que finalmente es otra forma de señalar que nuestro contacto con lo objetivo está mediado por nuestras interpretaciones, imágenes, léxico; el pensamiento y nuestro aparato cognitivo en general moldea y modifica aquello que está 'ahí afuera'. Es a ese universo de mediación a lo que Lacan llama "realidad". Quiere decir esto que el espacio en el que nos movemos es un espacio interpretado, previamente 'filtrado' por nuestras categorías, estados emocionales y presupuestos; en definitiva, una *realidad* que es la resultante de aquello que ha sido simbolizado o significado por nuestro lenguaje.

En este sentido lo 'real' (puro) se opone a la realidad (simbolizada). Volviendo al ejemplo del ajedrez. Resulta claro que el ajedrez es un juego que se constituye al interior de un discurso y una práctica social determinada donde se definen reglas e imágenes que configuran su realidad. Por "realidad", en suma, Lacan entiende un orden que es construcción humana y ha sido igualmente impregnado de significados humanos. Ahora bien, esto no implica que el psicoanalista francés asuma que la realidad sea algo que se agote en el lenguaje y el pensamiento humano. Para que se entienda: Lacan no es un idealista. Jamás afirma que el mundo se reduzca al modo en que éste aparece en nuestro pensamiento, ni tampoco que el mundo sea mera representación o producto del lenguaje y la simbolización. No hay duda de que existe un universo extra-lingüístico, que existe con independencia de los léxicos que usamos para interpretarlo. Ese algo más es lo *real*. Sin embargo, lo real no es cognoscible, pues conocer algo necesariamente implica haberlo ya simbolizado o representado de una cierta manera.

[185] Lacan, Jacques. *Seminario 22 R.S.I*, registro en: https://www.bibliopsi.org/docs/lacan/27%20Seminario%2022.pdf // Consultado: 15 de agosto de 2022.

Así que mientras la realidad se reduce a lo que puede ser simbolizado –y simbolizar significa aquí el uso de cualquier herramienta interpretativa para ordenar la experiencia–, lo real, en contraste, es lo que *excede* a la interpretación, algo que escapa a la simbolización y representación teórica; eso que ninguna teoría o sistema de representación del mundo ha podido pensar, prever o describir. Aun cuando no hay duda de que la aspiración de toda teoría consiste siempre en lograr la simbolización correcta y definitiva del mundo, alcanzar a conocer y predecir de modo exhaustivo y definitivo todo lo existente se trata de una tarea que jamás concluirá, pues 'lo real' consiste precisamente en ese reducto que desborda la capacidad humana para conocer, predecir o imaginar.

Si la realidad refiere al entorno ya construido o producido mediante el lenguaje y el pensamiento, lo real, entonces, es todo aquello que, por su naturaleza, se rehúsa a ser teorizado o representado. Lo real, en definitiva, corresponde a aquello que Freud llamó *Das Ding,* 'la cosa'.[186] Esto contrasta con la realidad, que siempre es parcialmente producto de la intervención humana, y cuyo significado viene dado por todos los recursos significantes que el psicoanálisis aborda: el habla, pero también la condensación, los desplazamientos, las identificaciones, las racionalizaciones, identificaciones, etcétera. En suma, lo que no puede ser dicho o pensado no forma parte de la realidad, pero sí de lo real. Aun cuando la brecha entre lo real y la realidad es insalvable, es en ese abismo donde se estimula el deseo humano, los perpetuos intentos, condenados perennemente al fracaso, por construir una realidad desde la que se pueda colonizar y domesticar a lo real, el anhelo imposible de conocer y dotar de sentido a lo existente con plenitud y exactitud.

[186] Siguiendo aquí a Freud, Lacan afirma que, en consecuencia, lo real en sentido estricto no es asimilable a la realidad humana dado que es *algo* (indeterminado) que precede al lenguaje. De ahí que Lacan describa lo real apoyándose en el lenguaje de Heidegger para señalar que lo real 'ex-iste', es decir, existe fuera y aparte de la realidad.

Son notorios los paralelismos entre el modo en que aquí estamos reconstruyendo el pensamiento de Lacan y la interpretación simplificada, y no del todo correcta, con que suele hablarse de la ontología kantiana. En efecto, Kant también habría negado que, en su esfuerzo por aprehender el mundo como éste es en sí mismo, el sujeto alcance a conocer plenamente las leyes que rigen los objetos. Lo que más bien ocurre es que es el sujeto quien impone sus normas al objeto a través de las formas puras de la intuición (espacio y tiempo) y las categorías *a priori* del entendimiento, de modo tal que, al final, lo que conocemos no es el mundo tal cual es, sino el mundo tal y como éste ha sido amoldado a nuestra intuición una vez que ha sido procesado o filtrado por nuestro aparato cognitivo, lo que también da lugar a que Kant abra una brecha insalvable entre lo que él llama el mundo *nouménico* (o en sí) y el mundo fenoménico tal y como éste se presenta ante nosotros.

Esta reconstrucción de Kant suele dar lugar a un equívoco al que algunos han denominado "la interpretación subjetivista".[187] En efecto, si definimos los fenómenos como aquella porción de lo real que ha sido afectada por la proyección de nuestras formas de intuición y nuestras categorías, y al *noúmeno* (o la cosa en sí) como lo íntimo y verdadero de la naturaleza que aún no ha sido deformado por el velo subjetivo que proyectamos frente al mundo a la hora que lo filtramos e interpretamos amoldándolo a nuestra estructura de cognición, corremos el riesgo de no estar leyendo adecuadamente a Kant. Porque tanto en Lacan como en Kant debemos entender la función que el concepto regulativo de lo real (o la cosa en sí) cumple en ambas filosofías. En los dos casos la brecha entre lo real (o el nóumeno) y la realidad (o los fenómenos), más que pretender describir el conocimiento como una especie de apariencia que oculta una verdad en sí, lo que subraya es

[187] En lengua castellana es clásico, en este sentido, el estudio de Manuel García Morente criticando la interpretación subjetivista del pensamiento de Kant. García Morente, *La filosofía de Kant*, Madrid [1917] 2004, Ediciones Cristiandad, pp. 131-139.

la naturaleza esencialmente asintótica y aproximativa que es característica de todo acto cognitivo. Lo real-nouménico opera aquí como un concepto límite que se dirige a exhibir las fronteras que son inherentes al lenguaje y al conocimiento. En la medida en que toda construcción teórica o interpretativa está condenada a ser parcial y fragmentada, alcanzar un conocimiento exhaustivo de la totalidad es una tarea situada más allá de las posibilidades humanas. Lo nouménico-real, pues, más que referir a la verdad oculta tras la apariencia lo que hace es mostrar cómo la pretensión humana de comprender lo absoluto está impulsada por un anhelo que es imposible de satisfacer, y ello debido simplemente al hecho de que la totalidad no es accesible a seres de naturaleza finita. Así, tanto lo real como lo *nouménico* aluden a esa totalidad que de suyo es indeterminada e indefinible ya que cualquier intento por aprehenderla implica determinarla y definirla.

Sin embargo, lo real-lacaniano posee una característica propia del análisis psicoanalítico que no se halla presente en la construcción kantiana, esto es, probar el modo traumático en que lo real irrumpe en la realidad. Si en el diagrama borromeo expuesto en el apartado anterior dijimos que la realidad no es más que el punto de intersección entre lo simbólico, lo imaginario y lo real, lo que ahora hemos de explicar es ¿cómo se manifiesta lo real en la realidad humana? ¿Qué utilidad tiene presuponer la existencia de objetos o verdades inevitablemente ubicados más allá del alcance de nuestra comprensión? Si lo real es algo que por principio no puede conocerse, ¿cómo sabemos entonces que en verdad existe? En definitiva ¿qué nos hace asegurar que ciertamente siempre hay *algo* incognoscible que se sitúa allende el entendimiento?

Hay algo que, más allá de toda duda, muestra que lo real existe y que nunca se deja atrapar por la realidad. Para decirlo con la mayor sencillez posible: ese algo que muestra cómo lo real interpenetra en todo momento a la realidad, no es otra cosa que las rupturas desestabilizadoras que tarde o temprano rasgan las teorías, desmienten las interpretaciones y,

en general, exhiben los límites de las articulaciones simbólicas o discursivas con las que buscamos conocer y comprender el mundo. A eso que rompe y quiebra teorías o concepciones pre-establecidas Badiou lo llama *acontecimiento*.[188] Al orden de significado establecido y pre-existente que el acontecimiento destruye o hace tambalear, Badiou lo llama *situación,* de modo que un acontecimiento es simplemente aquello que exhibe la insuficiencia constitutiva y las fronteras que son inherentes a toda situación o realidad.

Badiou pone varios ejemplos de 'acontecimientos' para mostrar cómo la aspiración implicada en cualquier orden de representación (simbólico, científico o político) de dar con la visión o teoría definitiva capaz de "clausurar' nuestras dudas –o de poner fin al perenne impulso humano consistente en desear construir explicaciones e interpretaciones exhaustivas sobre los variados fenómenos del mundo–, está condenado al fracaso; porque desde la Teoría de conjuntos de Cantor, hasta la Revolución francesa, la poesía de Mallarmé, el comerciante que se prendió fuego para auto-inmolarse (y con ello dio lugar en Túnez a la Primavera árabe) pasando por cualquier disrupción impredecible que nos venga a la mente, encontramos siempre una misma constante: en todos esos casos se trata de 'acontecimientos' o eventos que emergen de la ruptura con un orden pre-existente, nunca de una consecuencia que hubiera podido ser predecible o prevista desde las coordenadas que regían en ese orden cuando éste representaba un paradigma de situación "normal". De ahí que resuma Badiou: "denomino acontecimiento a la clase de ruptura impredecible que inaugura nuevas verdades".[189] La llamada izquierda lacaniana usará distintos nombres para referir a esto mismo. Ernesto Laclau lo llamará 'dislocación', Castoriadis 'choque', Žižek (siguiendo la línea de Hannah Arendt) lo denominará 'acto

[188] Badiou, Alain. *Being and event*. Trad. Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados, *El ser y el acontecimiento,* Buenos Aires, Manantial, 2005.
[189] *Ibid*., p. 12.

auténtico'. Lacan lo resumirá en una expresión mucho más clara: "falta", buscando aludir con esto a la carencia que es inherente o constitutiva a todo intento de ordenar el mundo a partir de una visión completa y definitiva de lo real. En todo caso, como veremos, del acontecimiento van a desprenderse relevantes y decisivas implicaciones tanto para la política como para el psicoanálisis.

El acontecimiento

Con lo hasta aquí señalado, alguien podría insistir en que todo esto no pasa de ser mera conjetura pues ¿cómo podemos estar seguros de la existencia de *algo* que se resiste a ser pensado, representado y/o simbolizado? La respuesta directa a esta interrogante consiste en probar que podemos advertir esa existencia (sin conocerla) debido a que lo real se manifiesta en el propio nivel de la simbolización.[190] Dicho en palabras más sencillas: que hay una frontera que divide nuestros esfuerzos de pensar lo real, de lo real mismo (tal y como éste es en sí), es algo que queda patente en el hecho latente de que nuestro conocimiento es parcial y, por tanto, posee carencias y límites. Son las anomalías que desmienten o contradicen nuestras interpretaciones respecto al mundo lo que muestra esos límites, y las anomalías sólo pueden aparecer contra el trasfondo que suministra un paradigma, un saber o una teoría previamente normalizada. Thomas Kunh ha sabido explicar con toda claridad esto al hablar de lo que él denomina 'ciencia normal'.[191] Por ciencia o discurso 'normal' Kunh entiende los periodos en que reina un consenso respecto a cuáles son los

[190] Stavrakakis lo señala así: ¿cómo sabemos que lo real resiste a la simbolización? […] Precisamente porque esta resistencia, este límite a la simbolización, se manifiesta en el nivel de la propia simbolización". Stavrakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana, op. cit*., p. 30.

[191] Kuhn, Thomas. *The structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press, 1962. Trad. Carlos Solís Santos, *La estructura de las revoluciones científicas,* México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

paradigmas científicos que dan cuenta adecuada de los fenómenos empíricos que permiten determinar los pasos y reglas que han de seguirse para entender el mundo o resolver y formular problemas de modo *pertinente*, es decir, en función del marco de aquello que se supone ha de conocer un usuario para poder participar apropiadamente en una discusión. La ciencia o discurso 'anormal', por el contrario, es un estadio en el que el acuerdo respecto a los modelos explicativos considerados válidos y las normas y el trasfondo de significados que definen la pertinencia y los principios metodológicos adecuados, ha entrado en crisis esencialmente debido a la irrupción de diversos *acontecimientos* o anomalías de los que la ciencia normal no es ya capaz de ofrecer explicación. Esta irrupción de lo real da lugar a que surjan nuevos datos de observación, nuevas interpretaciones o esquemas de comprensión los cuales no formaban parte del saber previamente aceptado, hasta que lo inicialmente anómalo, al ser explicado por un nuevo paradigma, llega a convertirse otra vez en lo previsto.[192] Sin embargo, la restauración de una nueva ciencia normal no implica que este nuevo paradigma esté destinado a permanecer, y la razón –tal y como hemos venido insistiendo– es que lo real siempre excede cualquier representación normalizada. En palabras de Stavrakakis: el saber nunca es suficiente, pues siempre hay algo que se le escapa "[…] como si la teoría fuera un chaleco de fuerza que no puede contener el vibrante e impredecible campo de nuestra experiencia real".[193]

Retomemos algunos de los ejemplos que anteriormente habíamos dado. Volvamos a la ilustración del ajedrez. Lo real de esta práctica socialmente construida alude al complejo conjunto de circunstancias contingentes e impredecibles que pueden afectar el curso del juego, circunstancias que ni el más sofisticado aparato simbólico e imaginario de los jugadores sería capaz de anticipar, por ejemplo, un infarto en medio

[192] *Ibid*., p. 64.
[193] Stavrakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana 3*. *op. cit.*, p. 27.

de una partida, la irrupción de un pálpito, una intuición, un temblor, cualquier cosa *real* que precisamente no puede ser dicha ni prevista porque decirla o preverla la haría ya parte de la *realidad*.

Movámonos a un ejemplo diferente, la sociedad francesa del siglo xviii: el estado de la sociedad en ese tiempo, la situación de sus estratos, sus conflictos económicos, políticos, ideológicos. Todos estos fenómenos eran enteramente accesibles al saber político de la época. Demos un salto radical y ahora pensemos en el México del año 2000. Amplia literatura especializada comenzó a circular después de que el partido único de Estado perdiera su primera elección presidencial en más de 70 años. Ahí tenemos a nuestra disposición todos los textos académicos que hacían proyecciones y futurizaban sobre lo que le depararía a la República en los próximos años. En casos como éstos lo que sale a la luz es la naturaleza casi 'milagrosa' de los acontecimientos en los que 'ocurre algo' que pocos predijeron y que refutaba las opiniones de los expertos, como si estos sucesos no fueran simplemente el resultado de causas sociales, sino de la intervención de un agente externo en la historia".[194] Asimismo, hemos de señalar que un acontecimiento puede suceder también en el plano de lo meramente simbólico, como cuando, por ejemplo, nuevos significados irrumpen en el imaginario colectivo dando lugar a que puedan generarse puntos lingüísticos focales que, desde el discurso, tienen la capacidad de dar lugar a movimientos y cambios políticos reales.[195]

En estos ejemplos el factor común es que ninguna cantidad de saber especializado pudo en su momento anticipar el acontecimiento inexplicable llamado Revolución francesa, ni tampoco lo que a la postre conoceríamos como la captura criminal del Estado mexicano (lo que en alguno de mis libros he

[194] Žižek, Slavoj. *Acontecimiento*. Trad. Raquel Vicedo. Madrid, Sexto Piso, 2016, p. 80.
[195] *Ibid*., p. 121.

llamado su 'mafiocratización').[196] No hay escritor o pensador francés que antes de 1789 haya logrado adelantar la caída de la monarquía, ni tampoco hay analista o especialista en seguridad que en el año 2000 hubiera predicho que la mayor parte de la estructura política de nuestro país terminaría siendo capturada en los próximos años por la criminalidad organizada. Es sabido que hasta antes de ese año el fenómeno de la delincuencia organizada existía y mantenía importantes cuotas de poder, pero hasta cierto punto su actividad era gestionada por el régimen. La mal llamada 'transición' rompió el férreo control central, lo que dio lugar a que un régimen agotado y corrupto, pero que mantenía cierto control sobre las mafias, poco a poco fuera transformándose en un régimen feudalizado, en el que congresistas, jueces, fiscales, gobernadores, policías, magistrados y presidentes municipales se volvieron elementos simbióticos fusionados con la criminalidad. ¿Quién pudo vislumbrar en su momento que todo esto sucedería? Nadie. Y la razón, en palabras de Badiou, se debe a que todos estos fenómenos se caracterizan precisamente por ser *acontecimientos*:

> Llamo "acontecimiento" a una ruptura en la disposición normal de los cuerpos y de los lenguajes tal como existe en una situación particular. Un acontecimiento es la creación de nuevas posibilidades. También podemos decirlo así: con respecto a la situación o al mundo, un acontecimiento abre la posibilidad de lo que, desde el estricto punto de vista de la composición de esa situación o de la legalidad de ese mundo, es propiamente imposible. Si recordamos que, para Lacan, tenemos la ecuación real = imposible, de inmediato vemos la dimensión intrínsecamente real del acontecimiento.[197]

[196] Curcó, Felipe. *La guerra perdida,* México, Ed. Coyoacán, 2010.
[197] Badiou, A. "La idea del comunismo", en A. Hounie, *Sobre la idea del comunismo*. Trad. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 23.

Si bien, y de acuerdo con el propio Badiou, "un acontecimiento es siempre el punto [impredecible] de inicio de un proceso de acción transformador",[198] se dirá que hoy día podemos dar cuenta cabal de estos *acontecimienos* y explicar a detalle las razones y causas que los provocaron. Esto es cierto, pero también lo es que para entender por qué, antes debemos terminar de explicitar una de las propiedades consustanciales al acontecimiento, a saber, la capacidad que éste tiene para ocurrir aun siendo algo absolutamente inesperado, algo que las nociones existentes de normalidad no logran explicar y que a la luz de lo existente se concibe como imposible. Cuando pese a ello el acontecimiento sucede, es como si retroactivamente éste pudiera generar sus propias condiciones de posibilidad. De ahí que el acontecimiento pueda también ser definido como un *efecto que parece exceder sus causas*. Quiere decir esto que desde las coordenadas que define una situación normal la anomalía es siempre pensada como inconcebible. Sin embargo, una vez que una anomalía sorpresiva acontece un nuevo modelo o paradigma volverá a dar razón de su acontecer. Esto es así porque –como lo dice Stavrakakis– "dentro del esquema de la ciencia (o saber) normal, todos los encuentros con lo real, con la 'anomalía' (es decir, con aquello que violenta las expectativas inducidas por el paradigma predominante previo) terminan por reducirse a lo esperado".[199] Por lo tanto, sería más correcto decir, como lo ha hecho Žižek, que el acontecimiento no es algo que ocurra en el mundo, sino un cambio que ocurre en los planteamientos, expectativas e interpretaciones a través de los cuales percibimos el mundo y nos relacionamos con él.[200]

Lo importante aquí, en todo caso, debe ser darnos cuenta de que en eso que hemos denominado anomalía (falla, acontecimiento, disloque) permanentemente se hace patente la fantasía

[198] Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento, op. cit.*, p. 199.
[199] Stavrakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana, op. cit.*, p. 26.
[200] Žižek, Slavoj. *Acontecimiento*. Trad. Raquel Vicedo. Madrid, Sexto Piso, 2016, pp. 23-24.

(o 'fantasma', según lo llama Lacan) desde la cual se soporta cualquier interpretación o teoría sobre la realidad, esto es, la ilusión de que es posible generar saberes completos y cerrados capaces de dar cuenta de lo existente, haciendo posible que podamos alcanzar saberes sin 'fallas' ni 'huecos': explicaciones exhaustivas en las que no haya lugar para sorpresas desagradables que desmientan nuestras ideas. A esta ilusión –dirá Laclau– es finalmente a lo que aspira toda formación o discurso político que pretenda ser hegemónico: a no dejar un solo hueco o eslabón del mundo sin representar, explicar, o interpretar, ofreciendo a cada persona que debe vivir bajo la tutela de determinado régimen político un vocabulario capaz de dar pleno sentido a su experiencia.[201]

Sin embargo, evidentemente esta fantasía es una falsedad. El mundo interpretado que da lugar a la realidad está condenado a ser desmentido de modo constante por lo real, pues siempre habrá lo que Rancière, siguiendo la lógica del acontecimiento, llama un 'momento político' –recordar que el término 'político' deriva de la raíz griega πόλεμος, *polemos*, conflicto, ruptura, esto es, una quiebra o falla del ordenamiento establecido capaz de generar un cambio radical dentro de éste–.[202]

La Revolución francesa sacó a la luz las mentiras e inconsistencias del Antiguo Régimen, tanto como las observaciones telescópicas de las fases de Venus sacaron a la luz las mentiras del modelo geocéntrico ptolemaico. La 'transición' mexicana a la democracia hizo lo mismo respecto al Estado nacional postrevolucionario. Esto es así porque, en términos de Lacan, el acontecimiento se distingue por su capacidad para exhibir

[201] Laclau, Ernesto. "Identity and Hegemony", en Buttler, J; Laclau, E; Zizek, S. (eds.). *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, pp. 44-89, Londres, Verso, 2000, pp. 44-89.

[202] Por ello señala Rancière (siguiendo a Lacan) que el momento de lo político ocurre cuando se da una falla o corto circuito en la estructura discursiva, obligando a la necesidad de que se generen nuevas articulaciones de sentido. Esto permite también ver que, a diferencia del estructuralismo, Lacan no concibe las estructuras como entidades coherentes y cerradas. Rancière, Jacques. *El desacuerdo, op. cit.*

la verdad de una situación, es decir, aquello que las interpretaciones pertenecientes al plano simbólico de la realidad mantienen oculto pero que la verdad de lo real-reprimido tarde o temprano termina por mostrar, sacándolo a la luz. De ahí que, digamos, el acontecimiento siempre conserve la capacidad de redefinir retroactivamente el pasado. La fragilidad del orden simbólico prueba que *siempre* hay algo que ninguna concepción había podido prever o pensar, de modo que por mucho que desde la realidad simbólica o discursiva intentemos reprimir lo real (es decir, negarlo, ocultarlo), el hecho es que lo real acabará siempre por irrumpir, desmintiendo o falseando nuestras concepciones forzándonos a modificarlas.

La misma relación que hemos descrito entre el acontecimiento y lo real puede ayudarnos a comprender la relación del inconsciente respecto al individuo. ¿Qué prueba que el inconsciente no es una mera conjetura? ¿Qué muestra que la consciencia no agota lo real de nuestra psique? Al igual que en el caso anterior, la respuesta es: lo demuestra las fallas de la consciencia, su fragilidad; desde los comunes tropezones o lapsus lingüísticos, hasta las impredecibles anomalías de estados mentales y anímicos, los accidentes autoinfligidos, las alucinaciones visuales o auditivas, es decir, un largo etcétera de *acontecimientos* intrapsíquicos. El hecho es que, aunque ficticiamente así lo pretendamos, nunca podremos llegar a tener pleno control sobre lo que sucede en nuestro entorno. Por mucho que fantaseamos con tener mayor control del que en verdad tenemos, tanto la consciencia como cualquier aparato de representación teórico está condenado a ejercer un muy limitado poder sobre lo real.

Debo insistir en que cuando surgen estas fallas, ya sea a un nivel político, ya sea a un nivel individual, en jerga lacaniana decimos que éstas constituyen la verdad de una situación. Lacan emplea en este contexto el término 'verdad' en sentido

heideggeriano, literalmente como αλήθεια, es decir, como aquello que se muestra al desocultarse.[203]

Es importante distinguir la idea de verdad como desocultamiento del ser o lo real, de la idea de verdad entendida como una construcción simbólica, es decir aquello que al interior de un sistema de enunciados es definido como válido. Por ejemplo, proposiciones consideradas válidas dentro del sistema axiomático de enunciados euclidiano, tal como 'dos líneas paralelas mantienen siempre una distancia equidistante entre sí', no necesariamente son consideradas válidas ni verdaderas en un sistema de geometría geodésico. Aquí lo verdadero se entiende como algo relativo a un sistema de lenguaje en el que se fijan discursivamente las cláusulas o los axiomas que hacen correcta una oración. En contraste, la verdad en sentido lacaniano no guarda relación con lo simbólico, precisamente por tratarse de algo extra-lingüístico, un *eso* indefinible que aún no ha alcanzado a ser pensado ni simbolizado pero que, en forma de nuevos datos, acontecimientos sorpresivos o anomalías impredecibles, disloca nuestras construcciones teóricas mostrando lo real que en ellas se ocultaba.[204]

Cuando los acontecimientos, o las dislocaciones y fallas en nuestros saberes, exhiben las mentiras de una estructura

[203] Sobre la compleja relación del pensamiento de Lacan con la filosofía de Heidegger, Roudinesco, Élisabeth, *Jacques Lacan*. Trad. Tomás Segovia, Buenos Aires, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 323-340.

[204] Puede resultar útil recordar aquí los tres sentidos que Rorty atribuye al término "verdad": *a)* un uso como aval o apoyo [*endorsing use*]. Es el uso que empleamos cuando decimos *"s" es verdad*, y con ello queremos señalar nuestro soporte al enunciado que afirma "*s"; b)* un uso de 'descomillado' [*disquotational use*], y que empleamos para marcar la diferencia que hay entre *usar* o una palabra o frase y *mencionarla*, lo cual nos permite decir cosas metalingüísticas de la forma "en determinado sistema de enunciados *X*, "*s*" es verdadera, si y sólo si...", y, finalmente, *c)* un uso de advertencia [*cautionary use*]. Tal es el uso que hacemos cuando contrastamos "verdad" y justificación y afirmamos que una creencia puede estar justificada pero no ser verdadera. Este último sentido en que la verdad es afirmada como aquello que permite contrastar creencias y justificaciones con respecto a lo real es el más próximo a Lacan. Rorty, Richard, *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical Papers 3,* Cambridge University Press, Cambridge 1991. Trad. Jorge Vigil Rubio, *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 176.

previa, al sujeto no le queda más remedio que mantener la más absoluta fidelidad al acontecimiento. Lacan llama a esto "ir al encuentro de lo real". Esto implica, por un lado, que siempre habrá una tensión entre nuestra experiencia y la manera en que damos sentido e interpretamos la experiencia misma, pero, por otro, que del hecho de que lo real no pueda llegar a ser nunca plenamente captado o representado por nuestras simbolizaciones deben seguirse relevantes implicaciones éticas. La principal de ellas es que, ante la necesaria aceptación de que ninguna teoría puede nunca captar plenamente la experiencia, hemos de asumir plenamente el corto circuito constante entre la realidad y lo real. Al mismo tiempo, cuando las fallas o rupturas, las crisis o dislocaciones, suceden, ello necesariamente desembocará en nuevos intentos de estabilización discursiva, elaboración de nuevas interpretaciones y construcciones ideológicas. Esto plantea un reto fundamental que Žižek ha expresado así: "la única posición ética verdadera es asumir plenamente la tarea imposible de simbolizar lo real, incluyendo su fracaso necesario".[205] En otras palabras: al reconocer los límites inherentes a lo simbólico o a la teoría, debemos evitar la tentación de simbolizar o pretender 'institucionalizar', como parte de la teoría misma, el fracaso que acompaña todo intento de neutralizar la impredecibilidad de la experiencia, pues ninguna teoría dejará de tener límites por mucho que sus axiomas o premisas fundamentales reconozcan que toda teoría es limitada.

En *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis,* Lacan se ocupa precisamente de configurar la forma en que la propia teoría psicoanalítica se ve forzada a asumir esta tensión.[206] El analista (al igual que el científico, el político y el individuo de a pie), está obligado a responder a un requerimiento paradójico y en constante conflicto. Porque mientras de

[205] Žižek, Slavoj. *The Metastases of Enjoyment*, Londres, Verso, 1994, pp. 199-200.
[206] Lacan, Jacques. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Trad. Alain Miller, Buenos Aires, Paidós, 1990.

una parte el psicoanalista, al igual que cualquier profesionista en dominio de un saber especializado, cuenta con una teoría, un sistema de referencia que le permite procesar el cúmulo de material con el que debe trabajar, al mismo tiempo sucede que cuando el terapeuta escucha a su paciente "debe estar abierto a la singularidad de su experiencia de escucha y hacer de lado todo sistema de referencia en la medida en que la adherencia a un conjunto de teorías conduce necesariamente [...] a privilegiar ciertos elementos en detrimento de otros".[207]

Para recapitular y para decirlo en otras palabras. Tanto cuando el analizante trata al analizado, como cuando el especialista en general sale al mundo para mirarlo desde su teoría, ambos deben estar abiertos a lo que hemos llamado 'el encuentro con lo real', esto es, la disposición a advertir fallas, rupturas y fenómenos que, o bien no alcanzan a explicarse desde la teoría, o bien la falsean. ¿Cómo puede una teoría hacer esto? ¿Cómo puede renunciar a su pretensión fantasiosa de lograr descifrarlo y explicarlo todo desde sus coordenadas? La respuesta es: reconociendo, dice Lacan, que lo simbólico nunca podrá dominar lo real, aceptando el fracaso necesario e inevitable al que está destinando todo intento de simbolización o articulación discursiva, es decir, para usar una expresión suya, 'atravesando el fantasma' que nos lleva a creer que podemos revocar los límites inherentes a todo saber institucionalizando simbólicamente sus fallas, como si al afirmar que todo saber es falible pudiéramos evitar el error de pensar que esa afirmación, ella misma, es ya infalible por el mero hecho de haber reconocido su falibilidad.

De modo que, si decimos que el acontecimiento plantea exigencias éticas, ello no significa que hayamos de renunciar a nuestra necesidad de elaborar teorías, sino más bien que hemos de mantener en todo momento la más radical disposición a que lo real irrumpa en ellas, a veces haciéndolas trizas, otras, forzándonos a pensar fuera de nuestros esquemas conceptuales

[207] Stavrakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana, op. cit*., p. 28.

y cognitivos. Análogamente, como veremos más adelante, la labor filosófica por antonomasia pasa por aprender a repensar la realidad política a partir de cada acontecimiento y en contra de todo orden o situación pre-establecida. Bernstein atina al señalar que ésta tal vez constituya la principal diferencia entre Lacan y el resto de variedades psicoanalíticas que se han desprendido del tronco freudiano. De dicho tronco, nos dice él, han brotado al menos tres variedades de analistas.[208] En primer lugar, está la rama de Ana Freud. Aquí el terapeuta pretende saber "gracias a la actividad de su yo lo que pasa en el yo del otro para desde ahí sentirse autorizado a interpretar". Después está la vertiente establecida por Melanie Klein. Aquí el terapeuta pretende "saber desde su yo lo que pasa en el ello del paciente para estar en condiciones de hacer una traducción simultánea desde el lenguaje del paciente al lenguaje de sus instintos".[209] Finalmente, se halla Lacan. Aquí el cambio es radical, ya que "el terapeuta reconoce su saber como un saber imaginario e insuficiente",[210] es decir, como un saber que no pretende establecer verdades desde las cuales se haga girar al paciente alrededor de un discurso enajenante y adoctrinador, entre otras cosas porque el terapeuta lacaniano no se percibe en posesión de ningún conocimiento privilegiado, cerrado o sin fisuras. Por ello lo real de un paciente no puede ser reducido a la realidad de ninguna teoría, ni su yo ser desmantelado para que su lugar lo ocupe el yo del psicoanalista. Aun cuando el saber ofrece siempre un marco de referencia indispensable, en el caso del psicoanálisis lacaniano la función de dicho marco no es otra que facilitar al analizado el encuentro con lo real de su goce, lo cual implica la suspensión momentánea del Gran Otro simbólico.[211] El sujeto lacaniano no es una entidad sobe-

[208] Braunstein, Néstor. *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan), op. cit.*, p. 217.
[209] *Ibid*., pp. 217-218.
[210] *Ibid*., p. 218.
[211] De ahí que el analista lacaniano se adiestre para comprender que su yo es tan imaginario como el de su paciente, algo que ha de quedar patente en el silencio. Al asumirse como alguien que se rehúsa a intervenir en lo real de la vida del otro

rana, aunque eso no significa que carezca de agencia, ni mucho menos es una entidad completa o integrada, sino un ser cuya estructura presenta siempre fracturas y brechas. Pasar la vida intentando cerrar esas fracturas, lograr el cierre de aquello que nos fragmenta, es una de las ilusiones irrealizables que alimentan la vida. Igualmente, y aunque no lo reconozcamos, el Gran Otro simbólico tampoco es una entidad unificada, sino más bien fragmentada y contradictoria, por lo que es sólo a partir de este reconocimiento que puede llegar a operarse un cambio en la relación del analizante con sus síntomas y con los nudos de sus fantasías y su deseo.

Ahondar en lo que significa esta figura del Gran Otro nos permitirá comenzar a ver en el próximo capítulo todas las implicaciones que la teoría lacaniana tiene para el desarrollo del análisis filosófico y político partiendo, concretamente, de la elucidación de los mecanismos que activan el consentimiento voluntario de la autoridad y las relaciones de poder.

El Gran Otro: un experimento involuntario

¿Cómo podemos fijar, entonces, con claridad, el alcance profundo y la importancia central que la figura del Gran Otro tiene en la obra de Lacan? Al exponer la naturaleza del orden simbólico anteriormente habíamos mencionado la metáfora de Žižek sobre los pequeños pinganillos que los protagonistas de novelas mexicanas usan para no tener que memorizar guiones y poder recibir al momento las instrucciones sobre lo que han de decir al actuar. De manera análoga, cada que en la vida

---

debe renunciar a poner en juego su presencia simbólica e imaginaria, "sus ideas, sus creencias, su prestigio, sus blasones [...] Para el sujeto, el borramiento de la persona imaginaria de su analista lo deja confrontado con el ordenamiento simbólico que presidió su inclusión en el mundo humano". La finalidad de ello es facilitar al sujeto el acceso a su propia verdad, evitando que éste se precipite a una identificación o contraidentificación con la posición del terapeuta. Braunstein, Néstor. *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan), op. cit.*, pp. 194-200.

cotidiana hacemos o decimos algo, cada tipo de interacción social que llevamos a cabo supone que nuestras actividades discursivas están fundadas en la aceptación y subordinación mecánica a una compleja red de reglas y significados que nos son transmitidos culturalmente. En el caso más obvio tenemos las reglas gramaticales que debemos dominar y cumplir ciega y espontáneamente. Si cada vez que habláramos tuviéramos que seguir estas reglas conscientemente nuestro discurso se interrumpiría a cada rato, sin que ello sea óbice para que al reflexionar sobre ellas podamos cobrar consciencia de su empleo.[212]

Al igual que ocurre con las reglas gramaticales, al relacionarnos con los demás hay otro género de normas que seguimos y debemos seguir ciegamente por hábito: reglas derivadas de los significados y exigencias implicadas en la pertenencia a un medio cultural determinado y que, al igual que en el caso de las reglas gramaticales, podemos volver conscientes y explícitas con tal de que reflexionemos un poco sobre ellas. Al mismo tiempo también hay en la interacción con las demás reglas que conocemos, "sentidos que nos acosan o se nos imponen sin saberlo, de los que algo sabemos, pero de los que a veces se supone no deberíamos saber: insinuaciones sucias, obscenas, agresivas o molestas que a menudo uno suele pasar silenciosamente por alto".[213]

Todas estas reglas que nos guían y en gran medida determinan lo que hacemos y decimos estructuran justamente eso que Lacan llama "Gran Otro". Decíamos en un apartado previo que este Gran Otro puede personificarse de distintas maneras, por ejemplo, en un Dios que me vigile desde el más allá y con el cual pueda hablar en búsqueda de ayuda o autorización. Brindarnos garantías o autorización es también sin duda una de las funciones centrales del Gran Otro, de ahí que a la interrogante de Ivan Karamazov "Si Dios no existe, ¿todo está

[212] Tomo el ejemplo y la reflexión de Žižek, Slavoj. *Cómo leer a Lacan, op. cit.*, p. 19.
[213] *Idem.*

permitido?", Lacan ofrezca como respuesta "Si Dios no existe, de hecho, *todo* está prohibido" pues si Dios es quien autoriza y Dios no existe, eso significaría que nada está autorizado. El Gran otro también puede estar personificado en la sociedad que me aprueba o en la causa que me compromete: el Partido, la Nación, la Democracia.

Lo esencial aquí, en todo caso, consiste en entender que la presencia del Gran Otro es omnímoda. Lo abarca y lo comprende todo. Es una presencia que siempre está ahí y a la que nunca puedo dejar de dirigirme (por ejemplo, cuando tropiezo con una piedra y digo *¡auch!* aun si no hay nadie que pueda escucharme). A la par que es omnímodo, el Gran Otro tiene una existencia meramente virtual: existe sólo en la medida en que los sujetos actúan como si existiera. Valida y garantiza sólo en la medida en que le atribuimos esa propiedad de garante y autoridad permisionaria. "Cuando, en el cuento de Hans Christian Andersen, el rey continúa desfilando desnudo por la calle sin que sus súbditos dejen de elogiar su 'atuendo', es para el Gran Otro, por supuesto, no para el rey, para quien se produce esta escena".[214] Significa que la sustancia del Gran Otro es verdadera sólo en la medida en que los individuos crean en ella y actúen en consecuencia.

Prácticamente todo lo que hacemos y decimos puede entenderse como una serie de mensajes codificados que tienen como destinatario a esa entidad inasible y virtual. Tales mensajes muchas veces esconden nuestros secretos o deseos más íntimos y rara vez van dirigidos a ninguna persona real en específico, sino a ese otro anónimo e impersonal.

El profesor de la Universidad de Nueva Inglaterra, David Livingstone, menciona en uno de sus libros un experimento involuntario que le tocó presenciar entre sus alumnos una gélida mañana de invierno. Vale la pena traer la anécdota a

[214] Žižek, Slavoj (ed.). *Lacan: los interlocutores mudos*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, España, Ediciones Akal, 2010, p. 103.

colación debido a la forma en que aterriza e ilustra aquello de lo cual estamos hablando.

Narra Livingstone que esa mañana excepcionalmente fría, justamente antes de comenzar su clase, tres estudiantes entraron y tomaron asiento. La clase era de por sí pequeña, pues sólo había siete estudiantes inscritos, sin embargo, ese día aparecieron nada más Sara, Amy y Michelle. Mientras esperaban se desarrolló el siguiente diálogo entre ellas que Livingstone registra en su manuscrito. Aquí lo reproduzco textualmente:

Michelle: ¿Dónde están los demás?

Amy: Escuché una historia terrible en las noticias, pero no puedo recordarla.

Michelle: Era la de un individuo que manejó hacia las montañas con su hijo de tres años. Iba de caza y dejó a su pequeño en la camioneta. Al volver el niño se había congelado. Fue a divertirse y al regresar, su hijo estaba muerto.

Sara: ¡Eso es horrible!

Amy: ¿No se suponía que hoy iba a venir Tom Allen? [se refería a un congresista que estaba programado para visitar la universidad ese día]

Amy: [Volteando hacia Sara]: Quiero tomar un curso con el profesor H. el próximo semestre. ¡Es tan lindo! Realmente se emociona cuando da clases.

Sara: No vas a poder. Está en su año sabático. No volverá hasta el año próximo. De vez en cuando lo veo en el supermercado.[215]

Al escuchar este inconexo diálogo entre sus alumnas, Livingstone se pregunta: ¿qué está sucediendo en esta conversación? Sin duda está sucediendo mucho más de lo que parece (una desbalagada charla anodina entre compañeros antes del inicio de una clase). Lo que en este caso tenemos es una conversación codificada e inconsciente dirigida hacia el Gran

[215] Livingstone Smith, David. *¿Por qué mentimos?: las raíces del engaño y el inconsciente*. Trad. José María Fábregas, México, Editorial Océano, 2011, p. 154.

Otro. Tal y como lo explica el profesor de Nueva Inglaterra, Michelle, Amy y Sara están enfrentando un evento socialmente significativo: más de la mitad de la clase está ausente. El evento es significativo porque quienes no se hallan faltaron a un compromiso incumpliendo la promesa tácita de acudir puntualmente a las sesiones. Podemos dar por sentado que las tres (Amy, Sara y Michelle) habrían deseado pasar esa dura mañana de invierno bien acurrucadas en las cálidas cobijas de sus camas, en cambio, al ir a clase, tuvieron que pagar un costo que los demás no. Pero ante todo lo que aquí se observa es un sutil juego de fuerzas: ninguna de ellas sabía cómo estaban evaluando las otras esta situación, de modo que nadie parece atreverse a hablar directamente de ella. Si cualquiera de ellas hubiese iniciado la chala criticando explícitamente a los faltistas, las otras dos podrían reaccionar en contra, o incluso reportar en la primera oportunidad a los ausentes la acusación de la que estaban siendo objeto, provocando un rechazo generalizado hacia las denunciantes.[216] De ahí que las referencias y quejas vayan más bien dirigidas a un *Otro* impersonal.

Livingstone analiza la conversación de la siguiente manera: Michelle, que era una de sus estudiantes más implicada, intervenía siempre, hacía todas las lecturas y tareas y solía preocuparse por el compromiso que sus compañeros mostraban hacia el curso, es la primera en hablar. De hecho, lo primero que hace al llegar es iniciar la conversación mencionando a los alumnos que no están ahí *¿'dónde están'?*, aunque de forma neutral, sin atacarlos ni justificarlos. Amy aparentemente rehúye la pregunta y cambia de tema, contando una sórdida historia de egoísmo e irresponsabilidad casi criminal: un niño que ha muerto congelado por la estupidez de su padre. En la superficie, esta historia parece no tener conexión alguna con nada, ni con la pregunta previa de Michelle ni con el contexto previo de la clase. Pero cuando no hay conexión en la sintaxis o construcción consciente, hay que buscar entonces la

[216] *Ibid*., p. 155.

urdimbre de la conversación en alguna otra parte. Si leemos lo que dice Amy como una respuesta a Michelle, en efecto el diálogo parece no tener sentido. Sin embargo, el significado cambia si nos percatamos de que Amy no le está respondiendo a Michelle, sino al Gran Otro.

Tal y como lo advierte el profesor de la Universidad de Nueva Inglaterra, el hombre de las noticias que ha abandonado a su niño en el coche parece representar a los estudiantes ausentes: ellos se están divirtiendo de modo similar a como él está cazando mientras su hijo se congela, y el niño abandonado representa a las tres estudiantes que sí llegaron a clase y que al igual que el crío en el automóvil están muriendo de frío en el salón. Se escucha como si Michelle quisiera acusar duramente a los ausentes preguntando dónde están, tal y como uno se pregunta dónde estaba el padre del niño mientras el pequeño comenzaba a morir de frío en el auto. Sin embargo, no puede lanzar esta acusación abiertamente sin antes probar la reacción de las otras. Cuando Amy le responde contando la historia que escuchó en las noticias está dando una respuesta clara. Se entiende que quienes no asistieron ese día están como el cazador irresponsable: disfrutando mientras los demás se congelan. Es en ese momento que Sara irrumpe y recoge la pelota para mostrar que está en sintonía, diciendo: '¡eso es horrible!' Finalmente, y para reforzar la coalición que se está formando entre el sentir de todas, Amy menciona al congresista que se suponía debía estar ahí y que, como el resto de los estudiantes que no llegaron a la clase tampoco parece honrar sus compromisos, por otro lado, no deja de ser significativo que se compare a los ausentistas con los políticos funestos que rara vez cumplen lo que prometen. Para rematar Sara vuelve a recoger la pelota de la conversación y de nuevo menciona a alguien que falta: el profesor H. que debería estar ahí cuando en realidad está de sabático.

Advirtamos, junto a Livingstone, que al final de esta conversación nadie ha denunciado abiertamente a quienes se quedaron en casa, si bien se les ha comparado con criminales, como al

padre por cuya negligencia un niño murió, y con mentirosos contumaces como los políticos.[217] Adviértase, igualmente, que este diálogo no va dirigido a un otro en particular, sino a un Gran Otro impersonal. Michelle hubiera podido quejarse frente al profesor o sus compañeras del comportamiento un tanto irresponsable o egoísta de aquellos que no llegaron a la clase, pero insistamos de nueva cuenta que aquí la queja no va dirigida a nadie en específico, sino al Gran Otro social. Por eso es que la acusación, equiparándolos a criminales, parece algo exagerada, desproporcionada o excesiva. Porque la denuncia no proviene del yo realista y consciente de quienes participan en la charla, sino del Gran Otro para quien en última instancia no hay diferencia entre un egoísta y un criminal (recordar, a fin de cuentas, que el sentido de realidad es una característica del yo, más no del ello ni del superyó). Todo esto ilustra un rasgo esencial que habíamos mencionado ya antes: el Gran Otro nos habla de muchas formas, si bien una de las más relevantes es el lenguaje. A través del lenguaje interiorizamos sentidos, aunque también distinciones morales y exigencias de comportamiento. Por eso es que, ciertamente, para Lacan el lenguaje es un don tan peligroso para la humanidad como el Caballo lo fue para los troyanos: se nos ofrece para que hagamos uso de él, pero una vez que lo aceptamos nos coloniza. Éste es también el sentido heideggeriano de la frase 'no es el hombre quien habla el lenguaje, sino el lenguaje quien habla al hombre'. El orden simbólico, por tanto, aparece en primera instancia como un regalo, un don, una herramienta de la que podemos valernos, aunque en realidad es aquello que nos determina al sujetarnos a una estructura social de significados desde la cual se nos imponen reglas y conductas.

No puedo dar por concluido este capítulo sin hacer antes una aclaración. Con lo dicho hasta aquí podría tal vez parecer que Lacan concibe el orden de lo simbólico (o el Gran Otro) como una suerte de *a priori* trascendental, es decir, como una

[217] *Ibid*., p. 156.

estructura que trasciende nuestra experiencia y que opera más bien como condición de posibilidad de la misma en el sentido de que todo cuanto hacemos en la vida cotidiana lo supone. Hay algo de cierto en ello, pero al mismo tiempo es indudable que Lacan da mucha importancia no sólo a cómo el orden socio-simbólico impacta en lo que hacemos, sino también a cómo lo que hacemos impacta o modifica el sentido ordinario del orden establecido. Y es que –tal y como lo muestra la teoría del acto comunicativo de Austin– el lenguaje no sólo consiste en transmitir significados que nos han sido pasivamente inculcados, sino en hacer diversas acciones con aquello que significamos, como, por ejemplo, interrogar, prometer, aceptar, reconvenir, lo cual quiere decir que hablar no es únicamente ordenar significantes para comunicar significados, sino realizar actos que modifican nuestra relación con los demás. De este modo, por ejemplo, dos frases con idénticos significantes pueden significar cosas enteramente distintas. No es lo mismo decir: "Juan come la sopa" (enunciado descriptivo) que decir: Juan, ¡come la sopa! (enunciado imperativo).

En otras palabras, el uso del lenguaje supone no sólo los contenidos que comunicamos sino el modo en que nos relacionamos con el contenido que transmitimos, por lo que aquello que *hacemos con lo que decimos* a menudo altera el significado del contenido mismo. En diversas ocasiones Žižek ha ilustrado esto con la famosa anécdota de 2003, cuando el ya fallecido Colin Powell defendió ante la ONU el ataque a Irak teniendo como trasfondo una réplica del Guernica de Picasso. El cuadro invitaba –según adujeron diversos comentaristas– a hacer asociaciones equivocadas, sin embargo, retirarlo implicaba admitir que las asociaciones no eran equivocadas, de forma que no se les ocurrió mejor idea que simplemente taparlo. Si nadie hubiera cubierto el cuadro quizá nadie lo habría asociado con su discurso, pero, como atinadamente hace ver Žižek, es el gesto de cubrirlo lo que precisamente confirma su verdad. Es el gesto de la represión lo que confirma la verdad de lo reprimido.

En todo caso, esta aclaración cobra pertinencia en la medida en que, para Lacan, si bien es cierto que el sujeto –junto a sus actos, gestos y pensamientos– permanece atado o sujetado a la estructura social y simbólica del Gran Otro, esto no significa que el yo carezca de agencia o capacidad autónoma de intervención. Aquí es donde la relación entre el *Gran Otro* y el *acontecimient*o cobra relevancia. Mientras podemos concebir el Gran Otro como el orden o la estructura socio-simbólica que programa y dirige todos nuestros actos, el acontecimiento alude, como vimos, a las *fallas*, disloques y anomalías que justamente se producen en dicha programación. Son precisamente esas *fallas* las que abren la posibilidad de *actos auténticos*, esto es, actos que emergen no como resultado de una programación social o cultural previa, sino como efecto de la irrupción de lo real-impredecible en la realidad, exactamente en el sentido en que, en *La Condición Humana*, Arendt describe el acto como aquello que en oposición a la utilidad del *trabajo* y a la necesidad de la *labor* tiene la capacidad de dar comienzo a lo enteramente nuevo, en consonancia con la raíz de la palabra griega *archein*, la cual significa 'comenzar', 'dirigir' y eventualmente 'gobernar', poner algo en movimiento.[218]

A partir de aquí, lo que sigue consistirá en abordar, en el próximo capítulo, la aplicación de las categorías lacanianas al análisis de lo político.

[218] Arendt, Hannah. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2016, p. 201.

Pensar la política desde Lacan (poder, goce y aceptación acrítica de la autoridad)

Fantasma, deseo y poder

En el capítulo anterior vimos los tres registros (simbólico, imaginario y real) de cuyo anudamiento emerge, según el pensamiento de Lacan, la realidad humana. Explicamos que la existencia de lo real, en contraste con la realidad, se manifiesta cada vez que un sistema simbólico de interpretación revela sus fallas al verse desmentido por la irrupción de acontecimientos o anomalías que, o bien contradicen sus explicaciones, o bien falsean sus predicciones. Pese a ello, señalamos que un rasgo característico de cualquier teoría o marco conceptual consiste en estimular la expectativa de poder clausurar de una vez por todas el vacío que se interpone entre lo real y el aparato simbólico con el que intentamos interpretar lo existente.

En ese mismo sentido, dijimos que este anhelo por alcanzar la ciencia o el saber definitivo que permita descifrar y controlar el corazón íntimo de lo real es imposible de lograr, razón por la cual está destinado a mostrarse como una mera ilusión, una fantasía a la que Lacan describe precisamente con el término de 'fantasma'. Sin embargo, el fantasma no es solamente eso. Desde una primera aproximación 'fantasma' es ciertamente para Lacan el nombre que podemos dar a una ilusión compleja, ilusión que nos lleva a confundir la realidad con lo real. Como consecuencia, solemos identificarnos plenamente con el

orden socio-simbólico como si éste fuera un todo real y cerrado, incuestionable y sin fallas, pues nos gustaría creer que el Gran Otro que ajusta nuestros actos es una entidad confiable y coherente. Por eso solemos actuar como si ese Gran Otro que es una construcción social fuese algo real y no virtual, como si se tratase una entidad con existencia al margen de lo humano. Asimismo, esto es lo que nos hace identificarnos plenamente con ciertos significados y discursos, ya sea religiosos, ambientalistas, políticos o ideológicos. También es lo que nos hace identificarnos con diversas interpretaciones e imaginarios sociales, por ejemplo, la ideología o el activismo a favor de cualquier causa, siempre bajo la ilusión, no consciente, de que estas representaciones e imaginarios conectan con la verdad profunda de las cosas, brindándonos un marco seguro, una garantía de que si nos movemos por el mundo confiando en las verdades y las certezas implicadas en cada *Weltanschauung* que hemos interiorizado obtendremos el conocimiento exhaustivo que necesitamos para orientarnos por la vida evitando los siempre desagradables y peligrosos *acontecimientos*. Desde una visión preliminar, por tanto, 'fantasma' es aquello que describe la estructura de fantasías que cada individuo lleva en su interior y que median la relación entre el yo y el mundo y que en gran medida se debe al ya mencionado anhelo o esperanza de contar con interpretaciones fiables y seguras que nos permitan neutralizar de modo definitivo los riesgos de lo real.

Esto explica, al menos parcialmente, las razones profundas que mueven a la necesidad de buscar garantías y certezas: teorías, ideologías, prácticas sociales a las que atribuimos la propiedad de ser sistemas simbólicos completos o carentes de fisuras, tal y como puede ocurrir con las cosmovisiones "verificadas" o las supuestas garantías de acción, nodos o centros privilegiados de conocimiento y de saber desde los que llegamos a creer en algunos pocos elegidos en posesión de verdades que los dotan de poderes extraordinarios. Tales son las propiedades que atribuimos al adivino, al lector de Tarot o el brujo, pero también al científico, al ideólogo, el sacerdote, al

político o al especialista, al médico o al psiquiatra –e inclusive al profesor (quizá por ello Lacan se opuso siempre a ser considerado un profesor)–.

En un sentido aún más concreto, el fantasma describe una falacia típica, misma que –siguiendo a Gadamer– podemos denominar como falacia "onto-hermenéutica".[219] Consiste en confundir lo hermenéutico con lo ontológico, es decir, en tomar por real y existente aquello que no es más que parte de nuestro aparato de interpretación. Creer, por ejemplo, que los principios lógicos a partir de los cuales pensamos el mundo forman parte de la estructura íntima de ese mismo mundo, dar por sentado, como en su momento lo hiciera Aristóteles, que las categorías conforme a las cuales nuestro entendimiento ordena la experiencia corresponden a propiedades objetivas del Ser.[220] La variante psicoanalítica del fantasma que da lugar a esta falacia es el *delirio*, como cuando el sujeto confunde un peligro interno del ello o del superyó (que al yo le resulta difícil de manejar) con un peligro exterior que al yo le resulta más fácil de gestionar. Caso claro de ello lo constituye el delirio de persecución donde un sentimiento subjetivo como "yo me castigo" o "yo me odio", es transformado en una convicción del tipo: "el mundo externo me persigue" u "objetivamente la gente me odia".

Hay, no obstante, un sentido más amplio y relevante en que la literatura lacaniana refiere al fantasma. Desde este sentido más amplio el fantasma (o nuestras fantasías) no es otra cosa sino el factor que regula nuestro deseo, es decir, el orden

[219] Gadamer, Hans-Georg, "El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica", en *Verdad y Método*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1977, pp. 461-581.

[220] Gadamer describe así el postulado que se halla por detrás de esta falacia: "[…pensar] el conocimiento como un momento del ser mismo, no primariamente como un comportamiento del sujeto […] Esta inclusión del conocimiento en el ser es el presupuesto del conocimiento antiguo y medieval. Lo que es, es por su esencia verdad; es decir, está presente en el presente de un espíritu finito, y sólo por esto le es posible al pensamiento humano y finito conocer lo que es". *Ibid*., p. 549.

imaginario que soporta lo real de nuestras vidas.[221] Debemos entender a fondo lo que esto significa y para poder hacerlo es imperativo comenzar a cobrar consciencia de que, contrario a lo que buena parte de las personas tiende tal vez a creer, el deseo humano es lo menos espontáneo que existe. Todos nuestros deseos se hallan programados y regulados socialmente, de hecho, nada hay de espontáneo ni de natural en ellos. Nuestros deseos son artificiales en el sentido en que literalmente se nos debe 'enseñar' a desear. Una persona no considera que algo es valioso porque lo desea, sino que más bien aprende a desear aquello que al interior de un determinado sistema cultural y simbólico de imágenes y representaciones es considerado valioso. Es ya un lugar común mencionar como ejemplo de esto el modelo de belleza barroco en contraste con el actual. Si hoy día existe una industria que rinde culto a la esbeltez enseñando a desear los cuerpos delgados, los cuadros de Rubens dejan ver que, hace 400 o 500 años, por el contrario, un cuerpo deseable era aquel que poseía características rollizas. Una persona puede incluso llegar a ser programada para desear aquello que atenta contra sus más elementales instintos y bases biológicas de subsistencia, tal y como lo exhiben los desórdenes que, por ejemplo, dan lugar a los delicados trastornos que forman parte del espectro de la bulimia o la anorexia.

Cuando en el capítulo anterior describimos el orden simbólico e imaginario, posiblemente no hayamos podido evitar pensar en estos ordenes como algo intangible, carente de materialidad. Sin embargo, recordemos que ambos órdenes están incrustados en la realidad material. Por ejemplo, cuando la modernidad poco a poco comenzó a constituirse en torno a la figura del individualismo, una consecuencia visible en la arquitectura moderna fue la forma en que este imaginario fue plasmándose 'en piedra y hormigón' en casas donde las habitaciones empezaron a tener puertas para proteger la intimidad, algo que, en contraste, no formaba parte de los valores

[221] Žižek, Slavoj. *Cómo leer a Lacan, op. cit.*, p. 57.

simbólicos del medievo –donde la individualidad no era algo que mereciera protegerse– por lo que los castillos medievales rara vez contienen habitaciones privadas.[222] Además de imbricar la materialidad, los órdenes imaginarios y simbólicos son pre-existentes al individuo, por tanto, moldean y enseñan a las personas lo que deben aprender a querer. La gente no suele percatarse de la forma en que la estructura simbólica programa sus deseos más personales e íntimos, pero podemos cobrar consciencia de ello con tal de que por un momento pensemos en casos como éste:

> Consideremos por ejemplo el deseo popular de tomar unas vacaciones en el extranjero. No hay nada natural ni obvio en esta decisión. Un macho alfa de chimpancé nunca pensaría en utilizar su poder con el fin de ir de vacaciones al territorio de una tropilla de chimpancés vecina. Los miembros de la élite del antiguo Egipto gastaban su fortuna construyendo pirámides y momificando cadáveres, pero ninguno de ellos pensaba en ir de compras a Babilonia o en pasar unas vacaciones esquiando en Fenicia. Hoy día, la gente gasta muchísimo dinero en vacaciones en el extranjero porque creen fervientemente en los mitos del consumismo romántico.[223]

Por tanto, si algo es característico de la realidad humana es que el acceso al lenguaje y a la simbolización nos priva del contacto directo con nuestras necesidades. Una vez que hemos dejado atrás la compañía de los simios los seres humanos nos proveemos de necesidades que ya nunca volverán a ser en exclusivo biológicas. Tan pronto adquirimos consciencia y lenguaje nuestras necesidades sólo pueden ser satisfechas en el marco de una red simbólica de significados y valores socialmente disponibles. Esta red genera nuevas necesidades que suelen ir mucho más allá de lo funcional y que inclusive

[222] Harari, Yuval Noah. *De animales a Dioses. Breve historia de la humanidad, op. cit.*, p. 134.
[223] *Ibid.*, p. 134.

llegan a ser muchas veces antifuncionales, como cuando una persona llega a desear infligirse daño o castigo debido a que su sistema de creencias o fantasías le señala que la autoflagelación es valiosa. Si el nivel de la necesidad y satisfacción instintiva es algo en común que tenemos con el resto de los animales, al ingresar al orden simbólico tampoco hay duda de que el contacto con nuestras necesidades pasará a depender y estar soportado por una estructura de creencias, interpretaciones y sentidos que ya siempre se interpondrán entre nosotros y lo real de nuestro deseo, enseñándonos a menudo cómo desear o cuando activar una sensación (así por ejemplo ocurre cuando la banda sonora en las películas actúa como catalizador de nuestras emociones): a esta pérdida de contacto directo con lo real de nuestra necesidad es –precisamente– a lo que Lacan denomina '*castración simbólica*'.[224]

La expresión resulta apropiada, porque una vez que entramos a lo simbólico algo nos es extirpado. El surgimiento de la realidad simbólica presupone la imposibilidad de volver a tener alguna vez acceso directo a la necesidad real (pre-simbólica). A partir de ahí cada necesidad debe articularse en el lenguaje, en una demanda al otro, quien a su vez está investido del poder de satisfacerla o frustrarla, y que además debe ser formulada al interior de una estructura cultural y lingüística pre-existente donde de antemano ha sido establecido cuáles cosas pueden llegar a ser consideradas dignas de valor o atención y cuáles no. Esto significa implicarse en una relación de dependencia, tanto con los demás, como con valores culturales pre-establecidos, en la que nuestro deseo se transforma en el deseo del Otro, deseo de aquello que el orden socio-simbólico

[224] Hay, por tanto, una pérdida, una castración, como consecuencia de ingresar al orden simbólico. Permítaseme resumir esta pérdida así: (i) perdemos el contacto directo con nuestra interioridad. Lo que sentimos y queremos estará ya siempre mediado por el lenguaje, nuestras representaciones, y lo que interpretamos desean los demás (por ello decimos que la castración simbólica obliga a los humanos a ir en pos de su deseo en el marco de una realidad socialmente construida), y, (ii), lo que somos quedará reducido a la función que el orden simbólico nos atribuye.

prescribe como deseable. Por otra parte, deseamos ser deseados por los demás, razón por la cual aprendemos a desear lo que los demás desean. "El deseo del hombre es el deseo del Otro […] –afirma Lacan– es *en cuanto* Otro que el hombre desea".[225] El razonamiento para entender esta afirmación se explica así. Pensemos en la dependencia absoluta que durante los primeros años de vida un niño tiene hacia su madre. Esta dependencia lo vuelve vulnerable. A un nivel profundo el niño desea ser deseado y querido por aquellos de quienes depende, pues advierte que de otra manera no podrá subsistir. Este deseo de supervivencia, de 'ser', como lo denomina Butler, es un deseo ampliamente explotable. De hecho, constituye la base de la formación del superyó, pues es lo que conduce a interiorizar las exigencias y deseos de nuestros progenitores cuando aprendemos a desear su deseo, es decir, a querer lo que ellos quieren.

Esto hace que el deseo humano emerja de una génesis profundamente alienada. "Si es imposible que el sujeto se forme sin un vínculo estrecho con aquellos a quienes está subordinado –escribe Butler– entonces la subordinación implica una sumisión obligatoria".[226] Bajo este escenario no resulta exagerado decir que "la subordinación demuestra ser esencial para el devenir del sujeto",[227] con un añadido: si bien ningún sujeto puede emerger sin este vínculo formado en la dependencia, al mismo tiempo sucede que en el curso de su formación nadie puede permitirse verlo. En otras palabras, "para que el sujeto pueda emerger, los mecanismos primarios de este vínculo deben surgir y a la vez ser negados".[228] Esto es otra manera de decir que, para ser eficaces, es necesario que las condiciones de la propia subordinación sean voluntariamente deseadas.

[225] Lacan, Jacques. *Escritos 2,* Trad. Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 794.
[226] Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder.* Trad. Jacqueline Cruz, Madrid, España, Ediciones Cátedra, Universitad de Valencia, 2001, p. 18.
[227] *Idem.*
[228] *Ibid*., p. 19.

Significa que el sujeto emerge bajo la necesidad de aceptar la condición extorsiva del amor que recibe y del poder que lo somete, pues al mismo tiempo que le somete, éste poder es el que le forma y permite subsistir.

Por supuesto el yo adulto sólo podrá surgir negando su formación en la dependencia, aun cuando el mismo mecanismo se seguirá repitiendo cada que como adultos debamos consentir aquellas formas de poder que no sólo nos reprimen o nos restringen, sino que al restringirnos posibilitan que podamos hacer diversas cosas que de otro modo no estarían a nuestro alcance. Esto es lo que ocurre con cualquier *disciplina*. Estudiar o practicar una disciplina supone siempre que se ejerza sobre nosotros alguna clase de poder, una intervención dirigida precisamente a disciplinar nuestra conducta estableciendo formas adecuadas e inadecuadas de hacer las cosas; luego con claridad la razón por la cual nos sometemos voluntariamente a estas regulaciones y restricciones es porque gracias a ellas se nos abren distintas posibilidades, tal y como podrían serlo las oportunidades laborales o profesionales. Esta es la clave para entender la concepción del poder en Foucault. Si el poder fuera una fuerza que solamente prohíbe o reprime nadie lo aceptaría. "Lo que hace realmente que el poder agarre, que se le acepte, es que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho es algo que nos atraviesa, produce cosas, induce placer, produce saber, forma discursos".[229]

Desde esta perspectiva es erróneo ubicar la razón de que el poder sea obedecido en una capacidad meramente represiva. Más bien lo opuesto. Lo que hace que su influjo convenza, que se le acepte –y sea seductor– es que prohíbe permitiendo, o bien, que permite prohibiendo. En otras palabras, sus mecanismos de supeditación distan mucho de ser meramente coercitivos. Por el contrario, a menudo son posibilitadores, sus impedimentos no sólo inhiben conductas, sino que al

[229] Foucault, Michael. "Verdad y Poder", en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Trad. Miguel Morey, Madrid, Alianza, 1994, p. 137.

prohibirlas permiten o generan otras posibilidades, tal y como, por ejemplo, las reglas gramaticales al inhibir la espontaneidad del hablante no sólo constriñen su capacidad lingüística, sino que al hacerlo posibilitan la comunicación, en modo similar a lo que sucede cuando al someterse a las exigencias y demandas de los padres el niño logra afianzar su protección. En otro lado he puesto por eso como ejemplo la diferencia que hay entre disposiciones meramente restrictivas como 'se prohíbe fumar', y reglas *constitutivas*, es decir, reglas que prohibiendo permiten que una determinada posibilidad, una práctica o juego social determinado, pueda constituirse. Así, por ejemplo, la norma: 'el alfil no puede moverse más que en diagonal' no únicamente prohíbe mover las piezas como a cada quien venga en gana, sino que mediante esta prohibición permite o *posibilita* que el juego pueda jugarse.[230] Algo similar dijimos en el penúltimo apartado del capítulo segundo al explicar la relación entre el mecanismo *Ulises y las sirenas* con el constitucionalismo. En la medida en que la primera función del constitucionalismo es restringir la regla de mayoría para, entre otras cosas, impedir que por mayoría pueda decidirse desmantelar la democracia (e instituir una autocracia), al limitar a las mayorías el constitucionalismo de hecho *posibilita* la democracia misma, de ahí la razón de que digamos que sus reglas son *constitutivas*.

Sujeto-supuesto saber: el experimento de Milgram

Hemos dicho que la pantalla que sostiene a todo sistema simbólico de interpretación es la fantasía o el fantasma que lleva a creer en la viabilidad de construir teorías o mapas ideológicos 'verificados'; garantías de acción, nodos o centros privilegiados de saber en donde algunos pocos elegidos (el científico, el especialista, el sacerdote o el guía) poseen verdades que los dotan de poderes extraordinarios. La pregunta que ahora

[230] Curcó, Felipe. "Derechos, constitucionalismo y democracia", *op. cit.*, p. 88.

debemos hacernos es, ¿qué guardan en común todas estas investiduras simbólicas? La respuesta es amplia, pero un factor inicial y evidente es que desde ellas se pretende hacer hablar al mundo mudo, decir o establecer verdades que permiten ejercer formas de autoridad incontestable cuyo soporte sólo puede fantasmalmente provenir de la justificación que supuestamente brinda el 'ser en sí' de las cosas.

Las personas tendemos a identificarnos fuertemente con estas formas supuestas de autoridad precisamente porque –insistamos una vez más en ello– proyectamos en ellas un fantasma de protección: la fantasía de que éstas podrán ofrecernos vías seguras, soluciones a nuestro dolor, respuestas a nuestra angustia o incertidumbre. Estas formas supuestas de autoridad a las que solemos entregarnos con fe extraordinaria (a menudo incluso dogmática), pueden asumir diversas formas, hacernos depositar plena confianza en una persona, guía o gurú, pero también en alguna filosofía, religión, ideología, programa de auto ayuda, superación o activismo a favor de alguna causa. Sea cual sea en todo caso la forma que adopten, Lacan las denomina *Sujetos-supuesto-saber.*

Son sujetos-supuesto-saber porque aquello que nos ofrecen –un saber cerrado y completo, libre de fallas y capaz de dar respuesta a todas nuestras interrogantes– resulta más bien algo completamente supuesto, ficticio, imaginado. Lejos de garantizarnos un encuentro con lo real los sujeto-supuesto saber nos alejan de ello. Inclusive las estructuras de autoridad más respetadas y veneradas, como la ciencia, no se libran de articularse a partir de este carácter fantasmal. Esto provoca que en el libro de *Las imposturas intelectuales* –del que ya hablamos extensamente al inicio del capítulo anterior– Sokal y Bricmont salten y reaccionen con virulencia al hecho de que Lacan aluda a las ciencias como ejemplo de figuras de autoridad apoyadas en pantallas ficticias. En defensa de la 'sagrada' integridad de las ciencias positivas y en contra de lo que ellos califican como un relativismo epistémico absurdo, Sokal y Bricmont sostienen algo que considero nadie, y mucho menos Lacan, se atrevería

a negar, a saber, que la razón principal para creer y dotar de autoridad suprema a la ciencia, en contraste con otras formas de autoridad como, por ejemplo, la religiosa, no es gratuita, sino consecuencia de que sus postulados se hallen fuertemente verificados por la experiencia.[231]

Esto es cierto, y ninguna literatura cuyas coordenadas de reflexión estén centradas en Lacan lo pondría en duda. Sin embargo, lo que desde Lacan sí podemos afirmar es que la experiencia que verifica los postulados científicos es una experiencia ya domesticada y acotada a un cierto campo imaginario, es decir, a un campo de mediciones determinado con anterioridad por ciertos paradigmas que ya suponen qué es lo que debe ser medido o probado (y conforme a qué cláusulas o criterios), con lo cual todo paradigma pre-establece previamente los propios términos en los que ha de darse su propia verificación. Hay aquí un círculo: una experiencia ya simbolizada y una teoría cerrada donde se fija qué vale como evidencia para después confirmarse en sus propias definiciones; por tanto, un saber consistente en una serie de enunciados que establecen qué cuenta como verdad al interior de esos mismos enunciados para luego confirmarse en la verdad tal y como ellos inicialmente la han definido.

Quizá el primero que haya sabido explicar esto con toda claridad haya sido el segundo Wittgenstein, es decir, el Wittgenstein que luego de escribir el *Tractatus* abandonó largo tiempo la filosofía para después regresar a escribir sus *Investigaciones Filosóficas*. En esta 'segunda etapa' el pensador austriaco fue sugerente al mostrar que, además del elemento referencial, los enunciados son componentes de distintos "juegos de lenguaje" donde operan diferentes reglas cuyo propósito casi siempre obedece a una función amplia no reducible a la meramente representacional. Lo que la aportación de Wittgenstein vino, pues, a mostrar, es que el lenguaje cumple

[231] Sokal, Alan y Bricmont, Jean. *Las imposturas intelectuales, op. cit.,* pp. 63-106.

operaciones mucho más complejas y ricas que la de únicamente informar o representar determinados aspectos de la realidad. Así, el verificacionismo cobra pleno sentido al interior de los postulados axiomáticos que integran el llamado positivismo del Círculo de Viena, pero carece de sentido en un juego de lenguaje distinto y que persigue finalidades igualmente distintas, como podría serlo el lenguaje religioso en donde los parámetros de validación remiten a la experiencia interna y no a la verificación externa.[232]

En otras palabras, el saber científico, al igual que el saber chamánico o cualquiera otro, es fiel a la realidad, sólo que se trata de una realidad que es producida y configurada mediante reglas de simbolización y validación que varían según los postulados, ontología y objetivos que son inherentes a cada marco interpretativo. Esto no significa en modo alguno negar o minimizar los logros de la ciencia, su imponente poder predictivo, o su poderosa capacidad para actuar y alterar la realidad. Significa simplemente entender lo que hemos dicho ya antes, a saber, que tanto la ciencia como el arte o la magia intervienen en una realidad previamente interpretada, y en la medida en que cualquier interpretación es vulnerable al encuentro con lo real o las anomalías, todas las formas de saber tienen límites y son susceptibles de ser dislocadas o desmentidas. El mismo Popper establece, por eso mismo, que un criterio de demarcación de los enunciados científicos lo constituye la posibilidad eventual de llegar a ser falseados.

La idea sujeto-supuesto-saber descansa, así, en una pantalla que tiende a negar estos límites generando una falsa ilusión de completitud y de certeza inmune a la falsación. El origen de este fantasma reside en una necesidad interna de seguridad que es proyectada hacia el exterior. Necesitamos hacer esta

[232] Así, Kolakowski atribuye a Wittgenstein la siguiente frase: "tanto si una cosa es un disparate como si no, es un disparate en un sistema determinado. De la misma manera que algo es un disparate en un juego determinado y no en otro", en Kolakowski, Leszek. *Si Dios no existe,* Trad. Marta Sansigre, Madrid, Tecnos, 1982, p. 62.

proyección porque de otro modo no podríamos depositar nuestra confianza en muchas de las formas de autoridad con las cuales debemos vincularnos cotidianamente. Debo creer que el médico, el sacerdote, el gurú o el psiquiatra, al igual que el psicólogo, sabe todo acerca de mí, o cuando menos más de lo que sé yo respecto a mí mismo, pues de otro modo no podría confiar en él. En general, necesitamos pensar que aquellas personas de las cuales en alguna medida depende nuestro bienestar *saben* lo que están haciendo cuando actúan.

Esto resulta clave para terminar de entender a cabalidad nuestra relación con el poder y la autoridad. Quizá no exista mejor diseño experimental para comprobar las tesis de Lacan sobre la autoridad que el célebre experimento de Milgram. Como es bien sabido, en 1963, Stanley Milgram, profesor de la Universidad de Yale, convocó a 40 voluntarios para participar en un ensayo cuya finalidad se suponía era medir el impacto que condiciones de estrés o de presión podían llegar a tener en el desempeño cognitivo de estudiantes y personas en general.[233] Una vez elegidos los participante se les hizo saber que serían organizados en grupos de tres personas: un investigador responsable del proyecto –impecablemente vestido con una elegante bata blanca de médico– y cuya función sería simplemente supervisar que el experimento transcurriera adecuadamente, un primer voluntario que fungiría como 'maestro' y un segundo voluntario que se desempeñaría como 'alumno', ambos separados por un módulo de vidrio. Los 'alumnos' serían amarrados para 'impedir movimientos que pudieran lastimarlos' y luego conectados a una especie de electrodos, mientras que los 'maestros' estarían frente a un generador de descarga eléctrica con interruptores que permitían regular la intensidad de descarga que irían administrando a los 'estudiantes' en intervalos de 15 voltios (desde 15v a

[233] El análisis del experimento y diversas variables del mismo, así como una explicación detallada de los resultados y sus implicaciones, puede hallarse en el libro que el propio Milgram publicó en 1974. Milgram, Stanley. *Obedience to Authority: An Experimental View*, Londres, Tavistock, 1974.

450v). A continuación, los voluntarios asignados como 'maestros' irían realizando una serie de preguntas a los asignados como 'alumnos'. Si la respuesta ofrecida por el 'alumno' era errónea el voluntario recibiría una descarga de 15v que iría aumentando en intensidad por cada contestación incorrecta que fuera dando, hasta llegar a los 450 v, lo cual implica una descarga prácticamente de electrocución. Para no dar lugar a equívocos, cada generador contaba con etiquetas que indicaban la intensidad de descarga (moderada, fuerte, peligro, descarga grave y potencialmente mortal).

Lo que ninguno de los voluntarios sabía es que la verdadera finalidad del experimento era otra muy distinta a la anunciada. Lo que el ensayo realmente se proponía era estudiar nuestras conductas de obediencia cuando en frente tenemos una autoridad a la que atribuimos propiedades o características fantasiosas. Asimismo, los participantes ignoraban que todo era una simulación. Quienes supuestamente habían sido asignados para hacer el papel de 'alumnos' en realidad no eran voluntarios, sino actores pagados, cómplices del proyecto, que fingirían estar recibiendo sacudidas eléctricas cada que los verdaderos voluntarios activaran el generador de corriente. Los generadores, desde luego, se hallaban desconectados, por lo que no proporcionaban descarga alguna. Sin embargo, nada de esto sabían las personas que habían sido asignadas como 'maestros' y que eran quienes constituían el verdadero objeto de interés del estudio.

Aun cuando los 'estudiantes' –en realidad actores– no recibían choques eléctricos cada que el interruptor era pulsado, nunca dejaban de actuar como si la estuvieran recibiendo, mostrando molestia y sufrimiento. A medida que los supuestos niveles de descarga aumentaban tenían cuidado de ir ajustando sus reacciones para hacerlas corresponder al pretendido dolor que les estaba siendo infringido, hasta que el experimento terminaba por adquirir tintes dramáticos. Conforme la dinámica iba avanzando y las respuestas erróneas aumentaban, los 'alumnos' golpeaban en el vidrio pidiendo que el experimento

terminara, otros pedían clemencia, unos más imploran estar enfermos del corazón. Los aullidos y gritos llegaron a ser tan perturbadores que la mayor parte de los verdaderos voluntarios dudaron en continuar. Sin embargo, cada que volteaban a ver a la autoridad o investigador de bata blanca que era responsable del experimento para pedirle instrucciones, éste respondía lo mismo: –'continúe por favor', o, 'es necesario para el experimento que usted siga y no se detenga'. Al ver el dolor y la tortura que estaban generando algunos participantes de plano se negaron a seguir, pero en tales casos la respuesta que invariablemente recibieron fue siempre similar: 'es absolutamente esencial que continúe' o 'usted no tiene otro remedio que continuar'.

Los resultados de este experimento son sencillamente estremecedores. Si bien es cierto que muchos de los sujetos que pensaban estar impartiendo cargas eléctricas con una intensidad equiparable al tormento mostraban incomodidad y tensión cada que escuchaban los gritos de dolor y sufrimiento de aquellos a quienes literalmente imaginaban estar torturando, la enorme mayoría de ellos accedió a continuar aplicando descargas hasta los 450 voltios simplemente porque la autoridad que supervisaba el experimento así se los solicitó. En el experimento original, que después fue repetido en varias ocasiones, 70% de los participantes (28 de 40) siguieron la orden de dar descargas aplicando los interruptores finales (es decir, aquellos cuya etiqueta decía 'descarga grave o potencialmente mortal'). De ese porcentaje, sólo unos cuantos pocos pusieron en duda las órdenes del supuesto investigador del proyecto cuando éste les indicó que debían continuar aplicando choques eléctricos a los 'estudiantes' (recordar que ellos no sabían que los estudiantes eran en realidad actores). Unos cuantos preguntaron qué sucedería si la persona a la que creían estar dando choques eléctricos moría o sufría algún daño permanente. En estas circunstancias fue suficiente con que el hombre de bata blanca dijera: –"no se preocupe, nosotros tenemos todo controlado", o bien "nosotros nos hacemos

responsables", para que los voluntarios continuaran haciendo lo que se les ordenaba sin chistar.

Quiere decir que la inmensa mayoría se mostró dispuesta a torturar sólo porque un sujeto uniformado con bata blanca, al que no conocían y del que no sabían nada, les indicó que eso 'era necesario, les señaló que 'no tenían salida' o les dijo que 'todo estaba bajo control'. Por si fuera poco, quienes así actuaron siempre contaron con la alternativa –a la vista de todo el mundo y si así lo hubieran querido– de interrumpir el experimento en el instante en que lo desearan, detenerse, negarse a continuar e irse a casa. Pese a ello, 70% de las personas no lo hicieron. No tuvieron reparo alguno en mantenerse hasta el final.

La conclusión es obvia: ¿qué diferencia hay entre los criminales de guerra nazis cuyas brutales atrocidades fueron cometidas porque una autoridad les ordenó actuar como actuaron, y los ciudadanos de a pie, comunes y corrientes, que participaron en el experimento? En términos de lo que ocurre con el mecanismo *sujeto-supuesto-saber* descrito por Lacan, la respuesta es: ninguna. Una conducta de servilismo criminal no requiere sujetos sádicos. Casi todos los individuos que participaron como 'maestros' mostraron en algún momento algún signo de preocupación. Nunca dieron señales de estar disfrutando lo que hacían, exhibieron tensión emocional conforme el experimento avanzaba y, sin embargo, en ningún momento se negaron a hacer lo que se les ordenaba, mostraron exactamente el mismo tipo de conducta que muchos torturadores o criminales exhiben cuando, al ser juzgados, sostienen "haber cumplido sólo órdenes', aun cuando éstas les resultaran en extremo desagradables. Caso extremo de esto es Eichmann, quien, en el juicio de Jerusalén, incluso argumentó que la obediencia debida a órdenes criminales impartidas por

una autoridad legítimamente constituida, de hecho, constituye una exigencia derivada del imperativo moral kantiano.[234]

Notemos que en circunstancias como las que saca a relucir el experimento de Milgram el poder que se le confiere a alguien surge de que sus órdenes se dan en un contexto en el que *se supone* que quien ordena *sabe* algo: en términos psicoanalíticos en tales casos se da una transferencia que no sólo es cognitiva, sino esencialmente emocional y afectiva. Es por ello que a los sujetos les resulta tan difícil salir del experimento, porque, aunque muchos advierten racionalmente que algo indebido está ocurriendo, a nivel emocional sienten que deben continuar ahí.

Igualmente observemos que aquí la orden de torturar no proviene de una autoridad política o militar legítimamente constituida, sino de una autoridad investida, simbólicamente, con ¡una bata blanca! Ese solo artefacto simbólico es suficiente para detonar que los participantes proyecten en él todos los rasgos que hemos dicho definen el *sujeto supuesto saber*. El mecanismo descrito por Lacan es claro: las personas aprenden que cuando una figura a la que consideran experta o a la que simbólicamente revisten de autoridad les dice que algo está bien, debe ser porque probablemente lo sea, aun si no hay ninguna razón que justifique creer tal cosa y aun cuando todo parezca indicar lo contrario. Las personas, además, parecen encontrar gran regocijo en transferir la toma de decisiones a figuras a las que atribuyen grandes cualidades, aun a costa de negar su agencia y eliminar su sentido de inteligencia y responsabilidad.

Existen diversas variables del experimento de Milgram, así como innumerables muestras y procesos sociales que ilustran de modo perfectamente claro la naturaleza de proyección que

[234] Con el añadido perturbador de que Eichmann demostró poseer un conocimiento amplio de la obra kantiana. Incluso ha habido quien argumente de modo muy convincente, que Eichmann leyó y entendió adecuadamente a Kant. Para una argumentación en este sentido, Onfray, Michel. *El sueño de Eichmann*. Trad. Alcira Bixio, Barcelona, Editorial Gedisa, 2009.

da lugar al mecanismo *sujeto-supuesto-saber.* Considérese el caso de los *Yes Men* narrado por Yannis Stavrakakis. Los *Yes Men* eran dos activistas anti-corporativos (cuyos nombres son Mike y Andy) que abrieron un falso sitio web de la Organización Mundial de Comercio (OMC) para hacerse pasar por altos consultores en materia de comercio, negocios y economía.[235] En la creencia de que se trataba del sitio oficial de la verdadera OMC, Andy y Mike no pararon de recibir invitaciones para impartir conferencias o ponencias, tanto en universidades, como en los más prestigiados foros internacionales. Ellos mismos narran su experiencia:

> [No sabíamos absolutamente nada de economía…] sin embargo, y para sorpresa nuestra, descubrimos que no teníamos la más mínima dificultad para engañar a los expertos que conocimos en todas las reuniones que asistimos [nuestras presentaciones se basaban en los más disparatados absurdos], en todas las oportunidades esperábamos que nos encarcelaran, que nos echaran a patadas, que nos hicieran callar, o al menos nos interrumpieran. Pero nadie se inmutó. De hecho, siempre nos aplaudieron.[236]

Conforme fueron descubriendo que las felicitaciones y aplausos públicos y entusiastas no menguaban –sin importar la magnitud de los absurdos y tonterías que sostuvieran cada que estaban frente a un auditorio–, sus disparates fueron volviéndose cada vez más obscenos e inconcebibles. En un congreso sobre el futuro del comercio textil llevado a cabo en Finlandia en el año 2001, en algún momento de su intervención Mike tiró una cuerda del traje de Andy haciendo que un enorme globo en forma de falo saliera de su entrepierna inflándose repentinamente. A continuación, Andy se volteaba y exhibía

[235] La historia aparece narrada en Stavrakakis, Yannis, *La izquierda lacaniana*, *op. cit.*, pp. 196-199.
[236] Yes Men, *The True Story of the End of WTO*, Nueva York, Disinformation, 2004, citado por Stavrakakis. Yannis, *La izquierda lacaniana*, *op. cit.*, pp. 196-197.

el globo al público, para concluir reflexionando sobre cómo los cuerpos corporativos pueden ser un organismo eficiente de reacción acelerada. Como en otras ocasiones y sin salir de su asombro, esta conferencia ganó el aplauso y el reconocimiento jubiloso de todo el público. "Para estupefacción de Mike y Andy –escribe Stavrakakis– resultó muy difícil encontrar siquiera una persona a la que la presentación no le hubiera gustado".[237] Cuando en otra presentación más los *Yes Men* anunciaron que la OMC se disolvería para ser refundada como una ONG dedicada a la protección de los derechos humanos y de animales, los asistentes ciertamente mostraron algo de sorpresa, pero de igual manera no dejaron de aplaudir y asumir con entusiasmo la noticia.

Lo que todo esto muestra es que la aceptación a las estructuras de autoridad no se soporta en el contenido de su actuación. No importa ni siquiera el contenido real de un mensaje, una orden o un mandato. Lo que importa a la hora de explicar por qué las personas obedecen a una autoridad es la forma en que éstas revisten simbólicamente la *fuente* de la que emana un significado o una orden. La enorme mayoría de las personas se muestran dispuestas a aceptar cualquier cosa que provenga de un *sujeto-supuesto-saber* al que le atribuyan determinadas características simbólicas, independientemente –como acabo de decir– de cuál sea la sustancia y las implicaciones que se sigan de validar sus intervenciones. Esto es también lo que Lacan denominó "el Nombre-del-Padre", es decir, el mandato que encarna la relación imaginaria que el niño tiene con su madre cuando ésta se ve trastocada por la irrupción del padre: los mandatos que instituyen el orden social regulando el deseo y que proporcionan sentido o significado a partir de que comenzamos a percibir que sin alguien al mando que sepa lo que hace, la realidad se descompone. Ante todo, lo que esto permite entender es la razón por la cual el apego a las estructuras de poder es tan difícil de modificar, el motivo por el cual las

[237] *Ibid*., pp. 198 y 199.

personas están dispuestas a sostener relaciones de complicidad con autoridades que severamente les dañan y perjudican. Sin embargo, hay todavía mucho que entender y descifrar sobre este asunto a partir de las herramientas que Lacan ofrece.

Deseo y autoridad: pensar el poder desde Lacan

Al hablar del nexo entre deseo y poder, en el primer apartado de este capítulo comparamos la forma en que desde Lacan se concibe esta relación con la concepción del poder que hallamos en Foucault. Aun cuando Lacan y Foucault apenas se trataron o conocieron, en la conocida biografía de Miller sobre este último el autor sostiene que Foucault fue asiduo participante de algunos de los seminarios impartidos por el psicoanalista e inclusive llegó a psicoanalizarse por un breve tiempo, si bien "la terapia concluyó con un arranque de ira, cuando el terapeuta se tomó las primeras vacaciones".[238] Asimismo, el filósofo francés reconoció siempre que al elaborar la investigación para redactar *Las palabras y las cosas* tuvo en mente a precursores como Lacan. Y aunque más tarde se dará una abierta ruptura teórica que terminará por distanciar de modo definitivo a Foucault del psicoanálisis, es innegable que la presencia de aquellas coordenadas filosóficas lacanianas nunca dejó de tener impacto decisivo en la manera que el propio Foucault concibió los vínculos entre saber, deseo y poder.

Profundizando en aquello que ya habíamos expuesto antes, hay un indudable continuo entre Lacan y Foucault, pese a que no deja de ser cierto que dicho continuo claramente acontece dentro de innumerables desacuerdos que aquí intencionalmente omito. Para empezar, podemos decir que tanto uno como otro coincidieron en rechazar la concepción meramente jurídica o política del poder por considerarla excesivamente

[238] Miller, James. *La pasión de Foucault*. Trad. Oscar Luis Medina, Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello, 1995, p. 85.

esquelética. Contrario a esta visión esquelética, lo cierto es que Lacan y Foucault tienen razón al señalar que el poder rara vez controla desde fuera o a distancia, y mucho menos de modo esencialmente coercitivo, sino que más bien se caracteriza por su capacidad para penetrar voluntariamente en todo lo que nos conforma. El poder es fragmentado y múltiple, se introduce en cualesquiera articulaciones anodinas, se hace dueño de los engranajes más finos de nuestras vidas haciéndose presente en cada una de las disciplinas *sujeto-supuesto-saber* desde las cuales se construye al sujeto. Gramática, lógica, lingüística, pedagogía –y muchas otras técnicas– constituyen modelos múltiples de disciplinamiento, pero también la escuela, el trabajo o el gimnasio son ejemplo de fábricas de subjetividades desde las cuales se establecen estándares y modelos de comportamiento. Por eso –tal y como en su momento señalamos– el poder tiene origen en la construcción de saberes y discursos desde los cuales se definen verdades en nombre de los cuales se interviene sobre los individuos.

En nombre de esas verdades se gestiona el control y la definición de nuestros hábitos, deseos y conductas, en una palabra, se define lo que es normal. Por ello el poder debe ser pensado como una red de significados y sentidos anónimos a los que dijimos Lacan denomina Gran Otro, red que actúa sobre lo 'anormal' para 'normalizarlo' como si lo hiciese sobre un objeto. Así, el poder se estructura al modo de constantes vigilancias organizadas, minuciosos controles que operan en cada retícula de lo cotidiano, con la consiguiente omnipresencia y ramificación de su actuar en escuelas, iglesias, sindicatos, gimnasios y todo tipo en general de espacios desde los cuales se maquilan ordenamientos orientados a prescribir cómo *debe ser* nuestra conducta.

De ahí que señaláramos la coincidencia de Butler –junto a Foucault y Lacan– en entender al poder como algo que *constituye* la subjetividad. El poder dista mucho de ser una fuerza que se nos opone, más bien resulta claramente algo de lo que dependemos para aprender a pensar y a desear, un

continuo de vectores que moldea nuestros actos y creencias y nos otorga una forma acorde con las normas que rigen en el orden socio-simbólico.

Eso significa que la sujeción nace de la dependencia, más específicamente, de una dependencia primaria, inicial, que, sin embargo, siempre se mantendrá bajo diversas formas a lo largo de nuestras vidas. Esta dependencia primaria u original se da en la necesidad que el niño tiene del adulto para lograr subsistir. Significa no sólo que nos formamos en la subordinación, sino que ésta se erige como una condición de posibilidad del subsistir. Por eso el estupro resulta tan condenable, porque explota la necesidad de amor del niño en su forma más básica que no es otra cosa que deseo de subsistencia. Aprendemos, por tanto, a desear la propia subordinación como un requisito para persistir, si bien para que el sujeto pueda emerger estas formas primarias de dependencia deben ser negadas debido a que para formarse como sujeto autónomo uno no puede pensar que el amor recibido exigía sumisión. Se trata de otra manera de afirmar que requerimos pensar la sumisión como autonomía pues sólo de esa manera es que se hace posible edificar una identidad que implique capacidad de agencia y decisión.

Ello es lo que hace que el poder y la autoridad sean tan elusivos, porque más que tratarse de vectores externos a nosotros se trata más bien de dimensiones que nos son constitutivas, es decir, que nos hacen ser lo que somos a través de mecanismos paradójicos cuya característica en común es que, al mismo tiempo que nos someten y disciplinan, también nos brindan las herramientas y habilidades que indistintamente usamos para desenvolvernos en el mundo. Por tanto, la subordinación explota nuestro deseo de hacer cosas y adquirir habilidades, ya que la sumisión voluntaria siempre permite obtener algo a cambio. Esa es la razón por la que Lacan en varias ocasiones sostuvo que 'el deseo se somete y desea someterse'.

He aquí la clave para entender la pregunta (y la respuesta a la misma) que Étienne de La Boétie ofreciera hace más

de cuatrocientos años en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*: ¿por qué no uno ni diez, sino mil, un millón, mil ciudades, aceptan obedecer a *uno solo* sin defenderse ni rebelarse.[239] ¿Qué es lo que provoca que las personas se muestren tan dispuestas a supeditarse y mantener condiciones de absoluta subordinación exhibiendo incluso un entusiasmo vehemente por someterse? ¿Dónde reside la causa profunda de la sumisión? Rosen plantea esta interrogante desde las primeras páginas de su libro. En términos más radicales que La Boétie, afirma que hoy día las ciencias sociales deberían estar más interesadas en explicar no por qué ocurren las huelgas o las rebeliones, sino por qué no ocurren más huelgas y rebeliones. ¿Por qué víctimas de injusticias suelen aceptar con aparente tanta facilidad seguir cooperando con quienes les vulneran?[240]

La pregunta resulta fascinante en especial si logramos percatarnos de que –tal y como lo exhibe la historia de Herman Melville, *Bartleby el escribiente*– ninguna forma de autoridad lograría mantenerse estable en el tiempo si su soporte se basara exclusivamente en la fuerza o la coerción. No hay autoridad, se trate de un monarca, profesor, padre, sacerdote o gobernante, cuyo influjo tarde o temprano no se desmorone si en algún momento no es capaz de generar cierto grado de adhesión o aceptación voluntaria por parte de aquellos quienes se verán subordinados a su voluntad. Y ello es así –como el propio La Boétie afirma– porque quien somete 'no tiene más poder que el que voluntariamente se le otorga'.[241]

En la famosa serie *Games of Thrones* (exactamente en el capítulo 3 de la segunda temporada), ocurre un diálogo verdaderamente esclarecedor entre dos de los personajes. Lord Varys y Tyron Lannister discuten dónde y en qué consiste exactamente la naturaleza del poder. Tyron ofrece una

[239] La Boétie, Étienne de, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria,* Ed. y Trad. Miguel Abensur, con comentarios de Pierre Leroux, Pierre Clastres y Claude Lefort, Buenos Aires, Argentina, Ed. Utopia Libertaria [1572], 2008.
[240] Rosen, Michael. *On Voluntary Servitude.* Cambrigde, Polity, 1996. p. 1.
[241] *Ibid*., p. 45.

respuesta hobbesiana: el poder está en la fuerza, manda quien posee los ejércitos. En cambio, su interlocutor ofrece una respuesta digna de Lacan: si el poder lo tuvieran solamente los ejércitos, ¿para qué se necesitarían los tronos y los reyes? 'Y es que el poder –concluye un Lord Varys que bien podría estar citando a La Boétie o a Lacan– reside donde las personas creen que reside', dando a entender con ello que, al menos en el caso humano, el poder es parcialmente una construcción simbólica, una sombra, una representación soportada en mitos y fantasías a los que la gente concede significado y peso. De ahí que Varys –en un intento de convencer al enano Tyron de que sea rey–, remate diciendo: '…y un hombre pequeño puede proyectar una sombra muy larga'.

La Boétie sugiere exactamente lo mismo: ni fuerza, ni costumbre, ni educación alcanzan a explicar cabalmente el sometimiento. Lo han sabido sin excepción todos quienes han dominado a otros a lo largo de la historia. Se requieren soportes y revestimientos simbólicos que detonen en las personas la activación del mecanismo *sujeto-supuesto-saber* descrito en el apartado anterior. El 'Gran Turco', nombre genérico con el que Cervantes y otros literatos de la época de La Boétie referían al gran sultán del Imperio Otomano, se dio cuenta de esto mejor que nadie. Al igual que los reyes de Asiria y posteriormente los medos, el sultán no aparecía en público sino hasta el anochecer. Su actuar obedecía a la intención de que el populacho creyera que un misterio sobrehumano abastecía su fuerza, robusteciendo la ilusión de que tras esa fuerza subyacía una fuente, un enigma consistente en pensar: 'si así proceden es porque *algo* saben, *algo* sobrenatural hay en ellos'. Los primeros reyes egipcios –continúa diciendo La Boétie– eran casi ilusionistas. Aparecían en tronos de cientos de metros con enormes bolas de fuego sobre sus cabezas, con gatos, tigres y leopardos amansados y encadenados. Hoy día, similares propósitos cumplen los rituales y símbolos del poder, las medallas, las bandas, los tronos, las sillas o los asientos presidenciales. Los Epirotas creían que el dedo de Pirro era

milagroso, que curaba enfermedades y no se quemaba con el fuego.[242] El pueblo atribuía al toque regio de Carlos I de Inglaterra (primer rey ejecutado en Europa), la capacidad milagrosa de curar enfermedades. Es por eso que el joven La Boétie –quien tenía 18 años al escribir su ensayo– termina afirmando: "llego al punto que veo lo que es el resorte y el secreto de la dominación" […] porque el que creyera que es la fuerza o la vigilancia armada lo que sostiene la tiranía se equivocaría del todo'.[243] Cuesta creerlo, señala asertivo, pero lo que sostiene al poder es esencialmente una ficción. El 'uno del poder' es un sistema virtual. Lacan coincidiría: el tirano, como las fantasías, existe porque se le necesita, porque se le crea.

Lo verdaderamente inconcebible para el autor del *Discurso,* empero, es que deshacer estas formas de dominio no requiere de *nada*. Sacudirse un yugo virtual no exige rebeliones, ni ataques. Para tener libertad basta con desearla. El deseo aquí se realiza con sólo formularlo. Las cadenas caen con el simple dejar de creer en ellas. De nuevo es en el relato de *Bartleby* donde mejor podemos apreciar esto. El acto de Bartleby es radical porque se dirige a la génesis del dominio, es decir, a su raíz simbólica. Como en Gandhi, la pasividad del personaje de Melville resulta en extremo violenta, porque hay veces en que el acto más radical consiste en no hacer nada. '*I would prefer not to*' es una frase que para Bartleby no se dirige a negar los distintos predicados que irán a lo largo de la narración completando la frase, sino una oración que más bien afirma un no-predicado: 'prefiero siempre un no-hacer'. Como en su momento vimos en Lacan, el acto de resistencia por antonomasia consiste en dejar de asignarle a la ficción el estatuto de lo real. El retiro de toda cooperación voluntaria elimina la ficción pues la ficción se alimenta en exclusiva de nuestra atención.

[242] Todas estas descripciones las tomo de La Boétie, *Ibid*., pp. 64-65.
[243] *Ibid*., p. 67.

Hay, sin embargo, mucho más que decir sobre la autoridad o el poder. La figura *sujeto-supuesto-saber* muestra las transferencias y proyecciones que dan lugar al respaldo acrítico de la autoridad. Este respaldo se estructura a partir de una especie de encantamiento que hace que la servidumbre se revele como un objeto de deseo. Esto nos conduce de regreso al primer capítulo de este libro, cuando dijimos que en casi toda explicación de cualquier fenómeno político hay un elemento que nunca podemos obviar, a saber, el rol que las emociones desempeñan en nuestras vidas. En pocos autores, como en Lacan, las emociones ocuparán un espacio tan fundamental.

Jouissance: síntoma, emociones y manipulación del goce

En el primer capítulo de este libro hablé sobre el grave problema que ha representado el hecho de que las ciencias sociales y la teoría de la elección racional hayan subestimado, o abiertamente ignorado, el fundamental rol que las emociones desempeñan tanto en la política como en nuestras decisiones habituales. En contraste con esto Freud y Lacan se distinguieron siempre por subrayar la imposibilidad de comprender la realidad humana sin atender a la importancia esencial que las emociones, la energía libidinal y la pulsión, desempeñan en la determinación de nuestra conducta.

Si durante la mayor parte del siglo xx la sociología y las ciencias sociales se caracterizaron por un énfasis excesivo en las bases cognitivas de la acción social –dando lugar a lo que se dio en llamar 'la expulsión de las emociones'–, lo cierto es que, a finales de ese siglo, y a inicios de éste, dicha tendencia comenzó a revertirse a raíz de que la denominada 'sociología de las emociones' fue imponiéndose cada vez más como paradigma explicativo. Ejemplo claro de dicha tendencia lo fueron, entre otros, los libros y recopilaciones de Barbalet, Jeff

Goodwin, Sarah Ahmed, Simon Williams, Theodore Kemper u Olbeth Hansberg en México.[244]

En los capítulos dos y tres igualmente vimos cómo la literatura especializada tendió a exagerar la fuerza explicativa de los procesos intencionales y conscientes en detrimento de las explicaciones centradas en los niveles sub-intencionales e inconscientes en los que nuestras creencias, deseos y preferencias, se condicionan y moldean endogámicamente entre sí.

En este apartado ahora vamos a revisar lo que desde la óptica de Lacan constituye uno de los elementos centrales que operan no sólo a nivel intencional, sino especialmente a nivel sub intencional de la conducta, esto es, aquello que él denomina *jouissance*. La *jouissance* –el anhelo de disfrute y plenitud– constituye una hipótesis central en la teoría lacaniana. En una primera aproximación podemos traducir este término como aquello que hace referencia a la dimensión del goce y la búsqueda del placer y el bienestar en el ser humano, lo que también Freud describió como la dimensión de la pasión, del apego afectivo y la investidura libidinal, en suma, todo eso que presupone la movilización de la libido y de las energías del cuerpo.[245] Así como en Freud la libido no refiere exclusiva ni principalmente a la energía sexual, sino a la energía de las pulsiones o instintos cuya necesidad de satisfacción dirige toda la conducta, de igual forma podemos decir que

[244] Barbalet, J. M. *Emotion, Social Theory and Social Structure*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; Goodwin, Jeff *et al.* (eds.), *Passionate Politics: Emotional and Social Movements*, Chicago, Chicago University Press, 2001; Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2004; Williams, Simon. *Emotion and Social Theory,* Londres, Sage, 2001; Kemper, Theodore (ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions,* Albany, Suny Press, 1990; Hansberg, Olbeth. *La diversidad de las emociones,* México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

[245] Freud, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo, Obras completas,* vol. 14. Trad. Luis López Ballesteros, Buenos Aires, Hyspamérica, 1993, pp. 2563-2610.

Lacan reconceptualiza este deseo de satisfacción en la noción precisa de *jouissance*.[246]

Recordemos que al inicio de este capítulo explicamos que, si bien la urgencia de satisfacción instintiva es algo en común que tenemos con el resto de los animales, al ingresar al orden simbólico, sin embargo, ocurre que los humanos perdemos para siempre esa relación directa e inmediata con la necesidad. Dijimos, igualmente, que a esa pérdida de contacto directo con lo real de nuestra necesidad Lacan la denomina '*castración simbólica*'. En su momento explicamos la razón de ello. Al adquirir lenguaje e imaginación las personas dejamos de vivir en un mundo de 'hechos' para en su lugar comenzar a habitar una realidad donde nuestro contacto con lo real pasa inevitablemente a estar mediado por la interpretación que hacemos de los hechos. A partir de ahí lo real de nuestro deseo se perderá para siempre. Explicamos a fondo cómo es que los órdenes imaginarios y simbólicos nos moldean y enseñan a desear. Desde ese momento nuestras necesidades sólo alcanzan a ser expresadas y transmitidas a través de imágenes o significados culturalmente disponibles, fantasías y sentidos que programan y modifican nuestras necesidades, a veces llevándonos incluso a fabricar deseos que resultan poco o nada funcionales desde el punto de vista orgánico. Vivir presos en una red de interpretaciones significa que de ellas dependerá en lo sucesivo nuestra alegría y nuestro dolor. Lo real no dejará de irrumpir en nuestras vidas, pero la forma en que esa irrupción sea simbolizada e interpretada afectará ya para siempre la manera en que sintamos y busquemos placer. Por esto es que "el deseo presupone el sacrificio de una *jouissance* pre-simbólica en tanto plenitud" lo cual significa que "el sujeto social puede desarrollar el deseo (incluido el deseo

[246] Evans, Dylan. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Londres, Routledge, 1996, p. 101.

de identificarse con proyectos políticos e ideológicos) sólo a cambio de haber sacrificado su goce presimbólico".[247]

Es fundamental que logremos explicar esto con claridad. Lacan habla de 'castración simbólica' para referir a una laceración que acompaña la existencia. Desde el momento que nacemos topamos con una división tajante, desgarradora; la conciencia. La conciencia levanta una impalpable y transparente muralla en el mundo: la capacidad de saberse distinto y diferente a lo otro, a los otros, a lo demás. Al nacer rompemos los lazos que nos unen a la vida ciega que vivimos en el vientre materno. Nadie como Octavio Paz, en *El laberinto de la soledad*, ha sabido poner en literatura aquello que el psicoanalista francés describe. Uno con el mundo que lo rodea el embrión es vida pura y en bruto, fluir ignorante de sí. Lanzados al mundo, nuestra sensación de vivir se expresa como separación y ruptura, desamparo, caída en un ámbito hostil y extraño, y también nostalgia por aquella corriente incesante que nos envolvía. A medida que crecemos esa primitiva sensación se transforma en búsqueda por traspasar nuestro aislamiento y desamparo y por rehacer los lazos que en un pasado perdido nos unían a la vida *preconsciente*. A partir de ese momento, ser *alguien*, ser *yo*, será ser deseo de salir más allá de sí, de emprender un constante camino hacia lo *otro*, hacia algo que repare esa pérdida, ese aislamiento: la necesidad de trascender un insondable abandono, una plenitud y una ausencia de dolor que sólo la muerte o la vida pre-consciente puedan dar. La *jouissance* describe por tanto ese punto de fusión entre lo que Freud denominó impulsos de vida (*eros*) e impulsos de muerte (*thanatos*), pues, finalmente, el anhelo abismal de plenitud que caracteriza a la vida pre-simbólica sólo alcanza a realizarse cabalmente cuando la vida misma se ve interrumpida haciendo que todo sufrimiento cese.

El punto decisivo para Lacan es que ni la aparición de la consciencia, ni el proceso de socialización a partir del cual

[247] Stavrakakis. Yannis. *La izquierda lacaniana, op. cit.*, p. 224.

adquirimos un lenguaje y la capacidad de representar imaginaria y simbólicamente el mundo, cancelan la promesa imaginaria de recuperar la plenitud perdida que era inherente a la existencia inanimada y a la vida pre-simbólica o pre-consciente en el útero. Esta esperanza imaginaria de retornar a la protección fetal del vientre materno, al estado de plenitud completa y de ausencia de dolor que sólo puede hallarse en la muerte o en los seres inanimados y pre-conscientes, es, por supuesto, imposible de satisfacer o alcanzar, y por ello se apoya en un soporte fantasmal inconsciente que, sin embargo, alimenta la mayor parte de nuestros proyectos y decisiones políticas. Notemos que tal y como el libro *Lacan and the political* lo hace ver, tal es la fantasía que prácticamente todas las narrativas políticas alimentan y explotan.[248] La promesa de arribar a un 'estado sin carencias', a una sociedad justa que permita eliminar o barrer todos los obstáculos que se interponen entre nosotros y la plenitud, es sin duda la principal ilusión que alimenta la vida y la participación en la arena pública, y también es la fantasía que cada vez con mayor claridad promueven los centros de trabajo cada que éstos, por ejemplo, "trasladan la responsabilidad del bienestar del trabajador y las condiciones objetivas en que a éste se le obliga a desempeñarse, a las condiciones subjetivas que integran su carácter".[249]

Es así como la ficción que alimenta la esperanza de colmar nuestros deseos capitalistas abre la puerta a que ya no sea necesario ejercer presión sobre el trabajador de forma externa, pues hoy basta con lograr que las personas aprendan a interiorizar la exigencia de auto-disciplinarse como una respuesta natural al mito meritocrático que alimenta la sociedad de mercado. Dicho mito culpa por entero al individuo –en lugar de a las abusivas condiciones estructurales– de su éxito o de su fracaso, permitiendo, así, que "el hombre moderno sea él

[248] Stavrakakis, Yannis. *Lacan and the Political,* Londres, Routledge, 1999 (especialmente el capítulo 4).
[249] Walkerdine, V. "Freedom. Psychology and the neoliberal worker", en *Soundings,* 29, 2005, pp. 47-61, p. 55.

mismo su propio explotador" (tal es una de las tesis centrales de Byung-Chul-Han en *La sociedad del cansancio*). Ocurre entonces que uno se explota a sí mismo hasta el colapso, pues al igual que en la fábula del burro y la zanahoria, no cesamos de perseguir una promesa de goce total que nunca llega a cumplirse. En lugar de la alienación aparece una auto-explotación voluntaria cuyo soporte se sustenta en la idea de que alcanzar la plenitud es algo que requiere convertirnos en verdugos y víctimas de nosotros mismos. En definitiva, esto es lo que permite que las estrategias de dominación desplacen paulatinamente su énfasis desde la prohibición de las pasiones hasta su regulación y control.[250] Como lo ha dicho Žižek: "hoy cada trabajador se convierte en su propio capitalista, un emprendedor-de-uno-mismo que decide cuánto invertir en su formación, educación, sanidad y demás".[251] Eso permite trasladar la responsabilidad del bienestar social –que alguna vez recayó en el Estado–, al mérito y las decisiones del individuo, consolidando, así, el más duro darwinismo social.

La *jouissance* imaginaria, que aparece como soporte del deseo, también impulsa nuestros actos de identificación. Está presente en las ficciones de estados utópicos o futuros y en los discursos demagógicos o populistas cada que éstos ofrecen superar las limitaciones y barrer con los enemigos que frustran nuestro disfrute. Esta dimensión, afirma Žižek, es sostenida por un perturbador fantasma paranoico que "construye la escena en la cual la *jouissance* de la que estamos privados se concentra en el Otro que nos la robó" (el migrante, el enemigo del pueblo genuino, el disidente del líder popular).[252]

El disfrute del cuerpo no es ajeno a estos soportes fantasmales. Paradójicamente el hecho de que la promesa de

[250] Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*. Trad. Arantzazu Saratxaga Arregi, Barcelona, Herder, 2010.
[251] Žižek, Slavoj. *Acontecimiento, op. cit.,* pp. 156-157.
[252] Žižek, Slavoj. "The seven veils of Fantasy", en Dany Nobus (ed.). *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis,* Londres, Rebus Press, 1998, pp. 190-219, p. 209.

plenitud física y espiritual se halle destinada a no cumplirse es precisamente lo que permite que esta promesa se renueve siempre, que se mantenga viva. La experiencia de goce no puede ser más que parcial y momentánea, por lo que es justo el abismo perenne entre el goce obtenido y el esperado lo que provoca que la insatisfacción constante siga reproduciendo nuestra necesidad de apego a la *jouissance* como una promesa fantasmática insaciable e inagotable. Hay, pues, una clara dialéctica que alimenta el deseo, pues a la vez que éste se nutre de una imposibilidad, es esta imposibilidad de satisfacción total lo que febrilmente le regenera, dando pie a la búsqueda insaciable de goces parciales que permitan colmar un anhelo inextinguible.

Tal es la plataforma que en las sociedades del capitalismo tardío detonan el motor del consumo y el consumismo a través de una fijación parcial del anhelo. Dicho anhelar se programa, se estimula y se genera por medio de la construcción de una mitología cuya finalidad central consiste en construir una esperanza: alcanzar la *jouissance*. La llamada izquierda lacaniana ha sido por ello insistente en señalar que lo que en realidad se compra y se consume en nuestras sociedades no son productos definidos por sus propiedades físicas o naturales, sino por los fantasmas que los rodean.[253] Lo que en realidad compramos son las promesas asociadas a dichos productos. Los objetos que adquirimos vienen acompañados de un precio que estamos dispuestos a pagar en función de la fantasía de felicidad, diversión, popularidad o amor, que aparece vinculada a ellos: todo aquello que consideramos nos falta para compensar nuestra dicha perdida bajo la idea de que es posible reencontrarla mediante actos capitalistas y sustitutos milagrosos. Esto convierte a prácticamente todo lo existente en objeto de consumo. Buscamos consumir ocio, cultura, amistad, experiencias; de hecho, prácticamente nos resulta imposible relacionarnos con cualquier cosa desde una lógica que no sea la del mercado. Es

[253] Stavrakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana, op. cit*., p. 269.

por eso por lo que, como en su momento lo supo diagnosticar muy bien Marcuse, la cultura de consumo impone sus reglas a la política cooptando y asimilando toda forma de protesta o resistencia hasta convertirla en un elemento más de marketing (pensemos, por ejemplo, la velocidad con la que en la década de los sesenta el desafío que representaba la Revolución Cubana fue transformado en camisetas a la venta con la foto del Che Guevara). Por supuesto, tan pronto como consumimos cualquier producto (una idea, un compromiso, una actividad, una forma de activismo, una ideología, una relación o un libro) descubrimos que éste sólo nos proporciona un goce parcial. De ahí que suceda que el producto incumpla constantemente su promesa de retornarnos a la *jouissance* extraviada –especie de paraíso perdido del que el pensamiento religioso pagano y judeocristiano se encuentra lleno de metáforas–, por lo cual semejante promesa debe seguir afianzándose en los elementos discursivos y las mitologías que nos programan y enseñan a vivir en una búsqueda cíclica e interminable en la que, tan pronto deseamos una cosa y la conseguimos, volvemos a experimentar frustración, con la consiguiente expansión del ciclo que nos impele a perseguir nuevos objetos de placer en un entorno compulsivo. Como en las películas de Woody Allen, el mundo que tratamos de entender es un mundo donde las personas creen que quieren una cosa para inmediatamente después de conseguirla descubrir con desilusión que lo que en realidad querían era algo enteramente diferente, para en seguida constatar, al obtener ese algo diferente, que en verdad estaban mejor con lo primero, y luego experimentar nuevamente que eso tampoco les satisface genuinamente.

Por todo lo anterior decimos que la dimensión más tiránica del superyó no es en lo absoluto aquella que guarda relación con la restricción de nuestros apetitos y deseos, sino todo lo contrario. La parte más represiva de nuestro aparato moral es aquella que permanentemente nos ordena: ¡goza! El giro hacia el mandato de gozar se transforma en un deber tiránico que incluso nos hace avergonzarnos y sentirnos culpables cada

que nuestra mente se ve nublada por la fantasía de que los demás gozan más que nosotros. Lacan, junto a Freud, ha sido quizá el primero en advertir la condición paradójica que rodea a este imperativo, puesto que si bien el deseo de consumir nuevas experiencias, nuevas ideas o sensaciones, pareciera ser algo que amplía nuestros horizontes, también estimula pautas compulsivas y neuróticas que –al igual que vimos sucedía con el carácter seductor del poder– hacen del irresistible poder seductor del goce algo que deriva tanto de su carácter coercitivo como habilitante.

La *jouissance* es la promesa que mueve todo discurso político o populista desde el cual se movilizan y estructuran nuestros afectos. Detrás de ella hallamos igualmente el soporte del nacionalismo. Desde Lacan se advierte con claridad la imposibilidad de construir identidades colectivas bajo la ausencia de lazos libidinales afectivos. No hay duda de que los nacionalismos tienen como premisa central la activación de lazos afectivos y apegos emocionales muchas veces claramente radicados en el goce del cuerpo, es decir, en el modo en que un grupo identifica la fuente de su disfrute en puestas de acto libidinales concernientes a la forma en que las sociedades viven sus fiestas, sus rituales de iniciación, su 'estilo de vida', su música, su comida, sus costumbres, en definitiva, "todos los detalles por medio de los cuales se hace visible la forma distintiva en que una comunidad organiza su goce".[254] De ahí que reiteradamente haya sido afirmado que "los Estados nacionales modernos actúan como vehículo de la emoción política".[255]

Hay, por último, una dimensión fundamental de la *jouissance* que no podemos dejar sin mencionar antes de concluir este apartado. Se trata de una tipología del placer que da lugar a una identificación más compleja: me refiero en específico a esa otra forma de placer o goce que se experimenta a través

[254] *Ibid*., p. 229.
[255] *Ibid*., p. 221.

del dolor. Si al disfrute que se da en el placer Lacan lo llama *jouissance,* al disfrute que se da en el sufrimiento Lacan lo denomina "síntoma". Esa es la otra dimensión fundamental del *goce*, la del placer que se experimenta en la insatisfacción y en la frustración. Si la *jouissance* se soporta en una fantasía que ofrece goce pleno, un goce como plenitud que nunca se verá plenamente realizado y, por tanto, siempre implicará cierto grado de frustración, el síntoma, por el contrario, consiste en gozar de algo sólo en la medida en que ese algo no se tiene (tal y como, por ejemplo, el hipocondriaco goza de la falta de salud o el melancólico goza de aquello que un día tuvo y ya no podrá volver a recuperar nunca). Es evidente que el síntoma satisface algo en el sujeto cuyo placer sólo puede experimentarse en la insatisfacción, aun cuando hay que decir que aquello que conduce al paciente a afianzarse a su dolorosa realidad sintomática –ya sea que esta realidad sea una adición o cualquier forma de placer doloroso al que el individuo se aferre aun a su pesar–, no siempre se reduce a un fenómeno simbólicamente administrado. Cuando el síntoma se reduce a una dimensión simbólica desde la cual se estructura una forma de vida, éste puede desanudarse o desenredarse lingüísticamente a través de la terapia. No obstante, después de su seminal discurso de Roma,[256] la posición de Lacan evolucionó hasta admitir que son muchos los casos (según vimos a fondo en los dos primeros apartados del capítulo tercero) en los que el origen de un síntoma reside en una pulsión pre-simbólica, entendiendo el término 'pulsión' en el sentido técnico que éste tiene en la literatura especializada y que en esos mismos apartados en su momento explicitamos. Recordemos que lo simbólico nunca agota lo real, por tanto, tampoco agota lo real del goce, lo cual es otra forma de decir que determinados afectos o pulsiones no dejan de permanecer aun cuando los síntomas o elementos

[256] Lacan, Jean-Jacques. "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis", en *Escritos 1,* Trad. Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 231-309.

simbólicos asociados a ellos hayan desaparecido o se hayan vuelto conscientes. Esa es la principal razón por la cual el poder curativo de la terapia clínica siempre es limitado, aunque, por otra parte, algunos especialistas advierten que la teoría lacaniana postula que el significado lingüístico no se limita a operar en el espacio de lo simbólico, sino que también tiene impacto y efectos sobre lo real.[257]

Lo relevante aquí, en todo caso, es que en la vida política y social también experimentamos dependencias y apegos limitantes de los que es muy difícil salir. El apego libidinal a la ideología, o el sometimiento al poder y a la autoridad que revisamos en apartados anteriores, son un claro ejemplo de esto, pero desde luego hay otros. Los llamados autores de la Escuela de Frankfurt a menudo se refirieron a ellos como "síntomas sociales". Algunos los hemos analizado ya, como el consumismo o la auto-explotación laboral, y otros los abordaremos hasta el próximo capítulo. En general veremos que se trata de síntomas sociales de los cuales no podemos librarnos debido a que, si bien en un nivel nos proporcionan mucho dolor, en otro nos brindan enorme goce. Examinar cómo se sostienen parcialmente esos síntomas sociales, cómo se afianzan nuestras identificaciones, y cuáles son los alcances de la acción política una vez que hemos analizado el goce y la estructuración simbólica, será, como acabo de decir, el propósito del siguiente capítulo.

Una metáfora psicoanalítica

Me gustaría finalizar la exposición sobre Lacan con una bella y bien conocida metáfora literaria. Ésta recupera, uno a uno,

[257] Alcorn, Marshall, "Talking with Jesse Helms: the relation of drives to discourse", en *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society,* 1,1, 1996, pp. 81-89, p. 83.

todos los elementos del pensamiento psicoanalista francés que hasta este punto hemos desarrollado.

En el célebre relato de Lyman Frank Baum, Dorothy es una huérfana que ha ido a vivir a Kansas con sus padrastros, la tía Em y el tío Henry. La casa es sombría y aburrida. La tía Em es tan amargada que la primera vez que oye reír a Dorothy pega un grito y se lleva la mano al corazón. La historia comienza, como todo el mundo sabe, con Dorothy siendo arrastrada por un ciclón que arranca la casa donde ella y su perro Toto habitan, llevándolos, a través de un intenso torbellino lejos de Kansas, hasta la asombrosa y desconocida tierra de Oz. Al aterrizar la casa termina matando por accidente a la mala bruja del Este; la buena bruja del Norte le dice entonces a Dorothy que se ponga los zapatos plateados de la Bruja mala y busque al mago de Oz.

Dorothy atraviesa por una crisis del tipo de las que habitualmente conducen a terapia. No está a gusto donde se halla, padece una clara angustia de desarraigo. No pertenece al lugar del que ha sido arrastrada, pero tampoco es feliz en el lugar en el que se encuentra ahora. Con todo, quiere regresar a donde estaba antes, y si bien reconoce que en ese lugar siempre ha padecido, es como si pese a todo prefiriera la seguridad de su miseria a ver la miseria de su seguridad. Ése es su primer síntoma visible: la búsqueda del placer en el retorno a la raíz de su dolor. En el camino a encontrar al mago de Oz conoce a otras criaturas desafortunadas que, como ella, parecen estar atravesando por una crisis penosa y desagradable de identidad. El funcionamiento del orden simbólico hace que debamos identificarnos con personajes ficticios que vamos construyendo a lo largo de nuestra historia, imágenes o representaciones de lo que creemos ser, máscaras sociales que –como en el poema de Pessoa que citamos en una nota del tercer apartado en el cuarto capítulo– terminan por convertirse en nuestra piel, sin que nos percatemos de que la ficción estructura nuestra realidad (recordar que la palabra "persona" deriva justamente del griego πρόσωπον que significa "máscara", o más correctamente "voz

por detrás de la máscara"), lo cual de algún modo indica que acabamos siendo lo que representamos. No somos más que la representación o la imagen con la cual nos identificamos, y si me creo igual a la imagen que tengo de mí, lo cierto es que tarde o temprano terminaré siendo esa misma imagen. No hay duda, al menos, de que eso es lo que les pasa al Espantajo, al Hombre de Hojalata y al León Cobarde.

El Espantajo está convencido de que carece de cerebro, actúa siempre tontamente, carece de lo que se requiere y necesita para desenvolverse de forma competente y sabia. El Hombre de Hojalata no tiene corazón: alguna vez recuerda haber sido un hombre de carne y hueso, pero lo hirieron tanto y con tanta frecuencia que gradualmente todas las partes de su cuerpo fueron volviéndose de latón. El León cobarde se les aparece fingiendo y amenazando para inmediatamente revelarse como lo que no es: una criatura feroz.

Al llegar a *Emerald City,* el grupo está en realidad buscando la ayuda de un terapeuta. Cuando finalmente le encuentran el terapeuta se les revela como un *mago*: el mago de Oz. Éste les concede entrevistas individuales en las que todos creen estar frente a un ser fantástico (la terapia no funciona si uno al inicio no cree estar frente a un ser fantástico que lo sabe todo respecto al paciente, aunque como más adelante se constatará en la historia, en realidad nuestros personajes no están más que proyectando en el mago diversas formas fantasmales *sujeto-supuesto-saber*). Así, cada quien proyecta en él lo que necesita. Algunos le ven como una hermosa dama alada, otros como una enorme bola de fuego, uno más lo percibe como una enorme cabeza. A su vez ellos se presentan al terapeuta atemorizados: "soy Dorothy, la pequeña y débil, vengo a pedirte ayuda". El mago por su parte se exhibe como alguien con sus propias necesidades. Ciertamente ocurre que en el país de la terapia todos deben pagar por lo que obtienen. La tarea que les asigna es matar a la mala Bruja del Oeste. Según les dice, él no puede hacerlo. Después de que cumplan ese objetivo les ayudará, aunque nunca les dice cómo, si bien lo que ocurre

–como vimos a detalle en el apartado 'irracionalidad por exceso de racionalidad' del capítulo tercero– es que la sanación no puede generarse intencionalmente, sino que siempre acontece como subproducto del análisis y la confrontación con el atolladero de nuestros síntomas, fantasías y deseos.

Con desgana nuestros personajes aceptan, y en el curso de su aventura poco a poco va sucediendo que el Espantajo toma las decisiones inteligentes, el Hombre de Hojalata muestra amor y lealtad, el León se vuelve valiente. Una vez que logran matar a la mala Bruja del Oeste regresan con el mago a recibir impacientes su recompensa, sin darse cuenta de que en el transcurso de la travesía terapéutica la han recibido ya. Es hasta entonces que, no habiendo más transferencias ni proyecciones psicoanalíticas, Oz se aparece frente a ellos ya no como un mago, sino como un hombre común y corriente. En ese momento puede hacerles ver lo que en realidad ellos solos han sido capaces de lograr (la cura terapéutica no proviene nunca de las decisiones del analista, sino que depende por entero de las decisiones del paciente): el problema del Espantajo no era carecer de sesos, sino el haber rehuido siempre de las experiencias que ponen a prueba la sabiduría. El Hombre de Hojalata no carecía de corazón, sólo era incapaz de tolerar la frustración y el dolor, y el León por supuesto tampoco era cobarde, pero requería ganar confianza en sí mismo y en sus propias habilidades. Finalmente, Dorothy descubre que lo único que hubiera tenido que hacer durante todo ese tiempo para volver a casa era golpear tres veces en el suelo con la punta de los zapatos plateados que tomó de la Bruja mala, en otras palabras, se percata que siempre tuvo el poder de ir a donde quisiera y de hacer cambios significativos en su vida con tal de que reconociera y asumiera esa responsabilidad suya para, sin temores, usar ese poder en ella. Como es obvio el mago podría haberles contado todo eso desde un inicio, pero entonces seguramente no le hubieran creído ni hecho caso, y no habría tenido ningún efecto en sus vidas. Lo que es más importante: el mago *no lo sabía,* aunque su magia es

hacerles creer a sus pacientes que sí lo sabe, pues sólo desde esa relación de confianza que depositamos cuando creemos en el *supuesto saber* de alguien es que estamos dispuestos a hacer lo que se requiere. Este desplazamiento desde la fantasía inconsciente hacia la figura del analista constituye el núcleo del fenómeno de transferencia en el análisis. En palabras de Žižek: "sólo puedo acceder al sentido inconsciente de mis síntomas si presupongo que el analista ya conoce su sentido".[258] Las transferencias son terapéuticas cuando los intereses confluyen en una finalidad compartida y de sanación, pero pueden ser también muy peligrosas cuando el mecanismo que se detona da lugar a procesos narcisistas o de manipulación como los que en su momento elucidamos en ejemplos del tipo que dan forma al experimento de Milgram.

De ahí que, si algo permite diferenciar el psicoanálisis lacaniano de otras modalidades de terapia, ello tiene que ver, como lo señala Braunstein, con que el terapeuta, según Lacan, debe renunciar al propio narcisismo que podría llevarle a reproducirse en su paciente, aconsejándolo o acordando con él (o ella). Asimismo –parafraseando lo dicho por el propio Braunstein– también es necesario abdicar de la pretensión de poseer dotes psicológicas especiales o de una capacidad intuitiva peculiar, en definitiva, reconocer la palabra verdadera en el paciente requiere que "la pasión que domina al analista sea consagrar a la ignorancia como la apertura de un saber posible […] el paciente no sabe y el analista tampoco, y porque no sabe, es que calla y escucha".[259]

[258] Žižek, Slavoj. *Cómo leer a Lacan, op. cit.,* p. 37.
[259] Braunstein, Nestor. *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan), op. cit.*, pp. 215 y 216.

Pensar los síntomas sociales (transformación, postverdad, falsa actividad y populismo)

Interpasividad, populismo y falsa actividad

Al final del capítulo anterior hablamos del síntoma como una condición paradójica que en esencia consiste en encontrar satisfacción en el dolor. Esta relación del síntoma con el placer permite comprender por qué los síntomas perduran llegando incluso a administrar nuestros lazos sociales y formas de vida. Debido a que el síntoma reviste el displacer de una cualidad placentera, esta característica resulta especialmente apropiada para explicar nuestro apego a diversas condiciones de subordinación y sufrimiento que tienden a prevalecer en la sociedad contemporánea, tales como el poder, la ideología, el consumismo, nacionalismo, activismo; dando lugar a fenómenos que no sólo se sostienen en soportes simbólicos, sino también afectivos.

En este capítulo vamos a concentrarnos en diagnosticar otros géneros de síntomas sociales entre los que sobresalen la falsa actividad, el populismo, la política liberal de ocultación, el falso consenso y, en general, diversas modalidades de política sintomática típicas de nuestro tiempo. "Toda época tiene enfermedades emblemáticas", ha dicho en más de una ocasión el napolitano Roberto Espósito. Así, por ejemplo, mientras en la época de Freud los consultorios eran frecuentados por personas en su mayor parte diagnosticadas con histeria, hoy día

no hay duda de que el principal mal que lleva a las personas a los divanes es la depresión. De hecho, mucha gente ignora que uno de los datos más escalofriantes que acompañaron al nuevo milenio fue que durante 2001 y 2002 el número anual agregado de muertes por suicidios en el mundo superó el número anual de muertos por guerras y violencia asociada al crimen convencional y al crimen organizado en todo el planeta.[260]

No hay duda que todo modelo político genera una clara perspectiva inmunológica. En algunos de estos modelos, por ejemplo, se da una nítida división entre el adentro y el afuera, el enemigo y el amigo, entre lo propio y lo extraño. En semejante paradigma inmunológico es necesario distinguir al intruso que se comporta de manera destructiva al interior del organismo (ya se trate de un organismo político o de uno biológico), para luego rechazar o neutralizar la amenaza externa que éste supone. Sin embargo, en otros modelos advertimos un claro cambio de paradigma inmunológico anticipado en el seno mismo de la biología, ocasionando un cambio en el plano de lo social. Tal cosa sucedió en el momento en que la inmunóloga norteamericana Polly Matzinger desarrolló un nuevo modelo en donde la defensa inmunológica no se basa ya en la extrañeza, sino en la identificación de aquello que al interior del organismo se comporta de manera destructiva, aun si forma parte del organismo mismo y no de un agente o amenaza exterior.[261]

Los síntomas sociales de los que vamos a ocuparnos poseen precisamente esta característica, es decir, se trata de males cuyo

[260] En el año 2002, por ejemplo, en todo el mundo 172,000 personas murieron teniendo como causa alguna guerra y 569,000 murieron por causa del crimen violento y/o organizado, dando un total de 741,000. En contraste, ese mismo año murieron en todo el mundo 873,000 personas por suicidio. El dato puede consultarse en "World Health Report, 2004", Registro en *World Health Organization,* 124. Consultado el 12 de marzo de 2020 en: http://www.who.int/whr/2004/en/report04_en.pdf.

[261] Recupero este párrafo de un estudio previo que publiqué hace algunos años en *Foreign Affairs*. *Cfr.* Curcó, Felipe, "Más allá de Ayotzinapa: diagnóstico de un Estado débil", en *Foreign Affairs,* vol. 15, núm. 4, octubre/diciembre de 2015, pp. 70-75.

origen no reside en alguna amenaza exógena, sino al contrario, son consecuencia de un desarrollo y un deterioro que es endógeno a la cultura y estructura política de nuestro tiempo. Para ahondar en esto comenzaré explicando el primero de tales males, esto es, aquello que Žižek ha descrito como el fenómeno de la interpasividad.[262]

La interpasividad –nos dice el esloveno– es el opuesto siniestro de la interactividad. Hoy día estamos mucho más familiarizados con lo último que con lo primero. Por ejemplo, para casi todo el mundo la idea de interactividad asociada con los nuevos medios electrónicos es algo común y frecuente. Ya no miramos pasivamente una pantalla, sino que actuamos a través de ella, elegimos programas, participamos en debates virtuales, decidimos incluso el desenlace de series o contenidos optando entre finales alternativos.

Sin embargo, dijimos que el otro lado de la interactividad es la interpasividad. Si la interactividad consiste en actuar a través de la actividad de otro (supongamos, intervenir la actividad de un programa televisivo a través del control remoto en nuestras recámaras), la interpasividad significa asegurar la pasividad a través de la actividad de alguien más. Un ejemplo filosófico-metafísico de esto lo sería la llamada 'astucia de la razón' de Hegel, la idea hegeliana que afirma existe una divina providencia. Sabemos en qué consiste este relato: la historia o la Razón –se dice– actúan siempre a través de los individuos, de manera que no importa que los humanos se empeñen consciente o activamente en perseguir el desarrollo de la naturaleza debido a que –según los optimistas postulados hegelianos– incluso si las personas no hacen nada la historia misma se encargará de generar sucesos y acontecimientos que inevitablemente conducirán a la plena realización y evolución de la sociedad civil o el Estado. Algo similar ocurre con la noción protestante de la predestinación. La paradoja teológica

[262] Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Trad. Javier Eraso Ceballos, Madrid, Sequitur, 2008, pp. 115-123.

implicada en tal noción es que el hecho de que las cosas estén decididas de antemano, lejos de generar resignación o pasividad ante el destino, lo que en realidad provoca es una actividad febril dirigida a encontrar señales de que uno se halla entre los elegidos, si bien precisamente es esta actividad frenética detonada por la creencia en la predeterminación del destino lo que irónicamente garantiza y permite al creyente mantener la inmovilidad de Dios.

Žižek, empero, ofrece ilustraciones menos filosóficas y más cotidianas para explicar el fenómeno del cual estamos hablando. Soy interpasivo, nos dice, si en lugar de atacar directamente a mi enemigo instigo una pelea entre él y otra persona mientras pasivamente observo cómo ambos se destruyen. En la interpasividad hay, pues, o bien una especie de falsa pasividad (pasividad activa), o bien una especie de falsa actividad (actividad pasiva). Como sea, la nota que le caracteriza es que en ella la pasividad siempre sucede a través de la actividad de un sujeto distinto al estático. Esto se da, por ejemplo, cuando se deja a otro el lado pasivo de gozar mientras alguien más realiza la actividad por él. La pornografía puede ser una clara ilustración de ello, pero también lo es el caso de aquellas comedias que introducen 'risas enlatadas', risas que están integradas en la banda sonora generando que "el televisor ría en mi lugar, es decir, realice o represente la experiencia pasiva del espectador".[263] De manera análoga algo similar sucede cuando, por ejemplo, alguien cuenta un chiste de mal gusto que a nadie hace reír y entonces el que lo contó explota en una carcajada buscando actuar él mismo la reacción que esperaba de su público.[264]

Lacan recuerda que, análogamente a la función que el Coro cumplía en la tragedia griega, las antiguas plañideras se quedaban llorando por los deudos que habían perdido un ser

[263] *Ibid,* p. 116.
[264] Este ejemplo y los subsecuentes los ofrece Žižek en *Cómo leer a Lacan, op. cit.*, pp. 33 y ss.

querido y así éstos podían dedicarse a resolver los problemas administrativos o de fortuna del difunto, si bien eso que Lacan afirma del espectador antiguo podríamos también afirmarlo del moderno: "No es usted un espectador en el que poder confiar, pero de sus emociones se hará cargo un acertado recurso escénico. El Coro se encargará, él hará el comentario emocional e incluso si usted no siente nada, el Coro habrá sentido por usted".[265] Así, y siguiendo la misma línea, podríamos añadir: "-si hoy no se halla de humor para reírse, las risas enlatadas lo harán por usted. Si usted no sabe que está presenciando una escena trágica, la música se encargará de recordárselo".

Sirviéndose de todos estos ejemplos, Žižek asegura que la característica distintiva de la interpasividad es que en ella "el sujeto no deja de estar incluso frenéticamente activo, si bien desplaza de este modo hacia el otro la pasividad fundamental de su ser".[266] A ello se debe que describamos la interpasividad como uno de los grandes síntomas de la cultura política pública de nuestro tiempo. Porque si algo demuestra la interpasividad es que a menudo las personas no actúan para modificar las cosas, sino que hacen del actuar el recurso idóneo para impedir que algún cambio ocurra. Žižek atina al señalar que en esto consiste la estrategia típica del neurótico obsesivo que no para de hablar porque en realidad lo que intenta evitar es que los otros pronuncien la palabra incómoda capaz de dar lugar a una variación o modificación perturbadora de sus síntomas. Uno no puede evitar pensar aquí en la situación típica de la pareja que se halla a punto de romper y aquel miembro de la pareja que va a ser cortado no para entonces su perorata para evitar que eso ocurra. O pensemos en la habitual situación grupal tensa donde alguien no deja de parlotear con la intención obvia de evitar el molesto momento del silencio en que la tensión pueda derivar en una explosión que obligue a enfrentar

[265] Lacan, Jacques. L'Éthique de la psychanalyse, Le Séminarie, livre VII, Le Seuil-Champ Freudien, 1986, p. 294, citado por Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia, op. cit.,* p. 115.
[266] *Ibid*., p. 117.

las cosas. Lo mismo sucede en la terapia psicoanalítica, donde el paciente habla constantemente inundando al analista con anécdotas, sueños, reflexiones. Su incesante parloteo, como afirma Žižek, obedece al miedo de que, si deja de hablar, el analista haga la pregunta que importa, la que le obligue a confrontarse o a cambiar, lo cual exhibe que el paciente habla para mantener todo el tiempo al analista callado.[267]

De todo lo anterior se desprende algo esencial, a saber: la mayor parte de la política progresista de la actualidad es esencialmente interpasiva, es decir, consiste en una falsa forma de actividad dirigida a que el orden pre-existente se mantenga fundamentalmente estático y pasivo a través de nuestro actuar. Cualquier observador atento podrá advertir que la mayor parte de la actividad política de nuestro tiempo está orientada a lograr la más radical pasividad.[268] Y es que, detrás de esa urgencia por ser activista y participar, se esconde el riesgo de que intelectuales, académicos (políticos o comentócratas) intervengan todo el tiempo para intentar 'hacer algo'. Los académicos participan incesantemente en congresos y debates sin sentido, escriben –o escribimos– artículos y libros estériles o sin impacto social, mientras quienes están en el poder a menudo prefieren esta actividad desenfrenada debido a que ella simula un diálogo vigoroso y una cultura democrática dinámica y activa. Lo paradójico es que, tal y como sucede en la ética de la predestinación protestante –en la que el que

[267] Žižek, Slavoj. *Cómo leer a Lacan, op. cit.,* p. 35.

[268] Žižek se ha encargado ampliamente de estudiar muchas de estas formas de interpasividad, algunas de las cuales se hallan estrechamente vinculadas a lo que hoy llamamos post-ideología. El fenómeno lo ilustra la célebre anécdota del visitante que, al ver una herradura colgada de la puerta del ilustre físico Niels Bohr, no pudo evitar mostrar su incredulidad frente a tal clase de supersticiones. Bohr, replicó: 'yo tampoco creo, la puse porque me dijeron que funciona si uno cree en ella". Esta forma de interpasividad en la creencia (dejar que otros crean por mí lo que yo no quiero creer, pese a que todo, lo creo), ilustra el rol que el Gran Otro cumple cuando actúa (y decide) por nosotros. Para una descripción más amplia y detallada de la interpasividad, Žižek, Slavoj. *The Plague of Fantasies,* Verso, Londres, 1997, cap. III.

todo esté decidido desata una actividad feroz– actuamos todo el tiempo para mantener la inmovilidad total del Gran Otro.

Recordemos aquí el famoso pasaje de Lampedusa, cuando tras el desembarco en 1860 de Garibaldi en Sicilia, el terrateniente Don Fabrizio se ve forzado a asistir con tristeza y melancolía al derrumbe del régimen aristocrático y al sometimiento de la nobleza por parte de la emergente burguesía social representada por Don Calogero, incipiente burgués que ha hecho carrera política en el garibaldismo. Cuando en un momento cumbre de la novela Chevalley ofrece al príncipe Don Fabrizio la posibilidad de ser senador del nuevo reino de Italia, éste rechaza la oferta alegando que está demasiado vinculado al antiguo régimen como para aceptar. Es entonces que recibe la célebre increpación de su sobrino Tancredi: 'si queremos que todo siga como está, es necesario que todo cambie' (el cambio como motor de la inmovilidad).

Tal es la cara de la interpasividad que alimenta los fenómenos populistas. En ellos la interpasividad adquiere un rostro –usando una expresión de Jan Werner– de una producción estética de proximidad al pueblo. Viktor Orban hace que lo entrevisten en la radio húngara todos los viernes, Correa y Evo Morales tenían programas de televisión propios, AMLO sus *mañaneras*, Chávez presentaba el famoso programa *Aló Presidente*.[269] Esta democracia mediática, basada en captar audiencias, permite que los ciudadanos se involucren en la actividad política de forma fundamentalmente interpasiva: escuchando y observando la actividad de los poderosos se evita la incómoda necesidad de actuar por cuenta propia. La pasividad es aquí corolario de un fenómeno que el populismo comparte con la tecnocracia: la despolitización, es decir, la desactivación de la actividad centrada en el debate público. Si la tecnocracia desactiva el debate para sustituirlo por las soluciones técnicas o el conocimiento experto, el populismo

[269] Müller, Jan Werner, *¿Qué es el populismo?* Trad. Clara Stern Rodríguez, México, Libros Grano de Sal, 2017, p. 59.

llega al mismo resultado afirmando que no hay necesidad de debate público debido a que sólo existe la voluntad auténtica del pueblo.

Bajo un escenario como éste el cambio se escenifica a modo de pantomima cada mañana. Gobernar no es realizar acciones sino construir relatos. La actividad es sustituida por la narración. Los telones de los programas televisivos despliegan una coreografía de símbolos donde, tal y como ocurre con el parloteo neurótico, la voz del pueblo que anuncia el cambio es invocada sin cesar para garantizar que, más allá de la escenografía, nada cambie. La incesante actividad simbólica (el estruendo, las consignas, las arengas ideológicas) se vuelven eficaz recurso para que el orden estructural de lo real mantenga su inamovilidad. La teatralidad frenética permite dejar intactos los privilegios, las corruptelas, la injusticia. Desde esta política de la interpasividad –lo ha expresado con su magistral pluma Silva Herzog– decretar es realizar. En el parloteo ideológico es como si se pensase que en las palabras del líder "hay una fuerza mágica que produce realidad […] hablar es hacer".[270] Por eso es que la voz del dirigente moldea la realidad. Convertir la política en un reality show permite que desde la actividad del espectáculo se permita al ciudadano sentarse a gozar el placer pasivo del que se nutre el espectador inmóvil. Como ocurre con 'las risas enlatadas' de las bandas sonoras en las comedias, el televidente se transforma en un partisano paralizado. Su goce se halla en hacer de la democracia mediática del televisor y las arengas del dirigente el Gran Otro capaz de indignarse por él, así es como logra actuar, acusar, hablar, pensar y expurgar su rabia sin moverse del sillón, todo gracias a la febril actividad que escenifica el gobernante.

Desde estas coordenadas la realidad misma es moldeada interpasivamente. El orden de lo real puede ser reducido a una inercia amorfa, continuamente creada y moldeada

[270] Silva-Herzog Márquez, Jesús. *La casa de la contradicción*. México, Taurus, p. 165.

activamente desde la arenga y la teatralidad ideológica. En la cultura interpasiva no hay datos y no existe la verdad. Si la realidad llega a desmentir con evidencia irrefutable la narrativa oficial, peor para la realidad. Bajo esta cultura no existe siquiera la intención de ocultar las mentiras. Lo ha expresado también con precisión Silva Herzog: "si el demagogo dice algo que contradice la fotografía que todos vemos, es la fotografía la que miente", y esto es así porque lo que en tal despliegue observamos –como señala el escritor parafraseando a Masha Gessen– es más bien una mentira de otro género, "una mentira cuyo propósito, más que engañar, es demostrar quién tiene el poder y quién puede, en consecuencia, crear otra realidad".[271]

A partir de todo lo anterior se hace clara la razón por la cual decimos que la demagogia populista constituye un claro síntoma social. Porque para el populista la causa de los problemas nunca tiene origen endógeno en el organismo mismo, sino en un enemigo exógeno. Por ello mismo el populismo y la demagogia se caracterizan por dejar intactos los pilares del orden que dicen buscar transformar. En su diagnóstico la causa de todos los males nunca reside en la raíz que soporta los cimientos de la estructura política, sino en algún elemento (un intruso, un enemigo del pueblo) que no desempeña correctamente el rol que la lógica demagógica le atribuye. Por consiguiente, el populista no advierte que el origen de la patología es el régimen mismo. Lejos de comprender que el origen de la patología es el sistema en cuanto tal, el mal se atribuye siempre a un elemento anómalo, un agente enemigo al que se debe combatir y extirpar, siendo precisamente esa lucha incesante y activa contra ese enemigo ficticio lo que permite

[271] Silva-Herzog Márquez, Jesús. "¿Qué fue del trumpismo?" Publicado en *Diario Reforma,* día 2 de noviembre de 2020. Registro disponible en: https://www.pressreader.com/mexico/periodico-am-leon/20201103/282050509577618. Consultado el 10 de marzo de 2022.

mantener inalteradas (o pasivas) las injusticias que son inherentes al régimen económico y social. [272]

¿Qué hacer?: verdad, postverdad y política liberal como ocultamiento

De lo anterior se sigue una implicación que en el capítulo anterior habíamos ya anticipado al hablar del relato de *Bartleby el escribiente*. Si algo muestra el análisis en torno a la falsa actividad, ello es que a menudo el paso más radicalmente revolucionario consiste en retirarse a la pasividad: negarse a hablar o participar. Los regímenes más demagógicos, totalitarios o populistas buscan a menudo incentivar un diálogo sostenido y constante, una actividad nutrida y visible que sea capaz de quebrar el ominoso silencio, nuestra ominosa pasividad. Por eso es que a veces la pasividad constituye el mejor parapeto para refugiarse y resistir. Pero entonces, ¿acaso significa esto que *no hacer nada* es la mejor forma de hacer algo para que las cosas cambien? En ocasiones puede ser de este modo. En ocasiones puede no serlo. Lo cierto es que no hay una respuesta específica ni definitiva para tal cuestión.

Para analizarlo, Žižek sugiere recuperar la pregunta que en 1901 –con la finalidad de sentar las bases de la estratega revolucionaria rusa– Lenin se planteó en su célebre trabajo *¿Qué hacer?* (en ruso, Что делать? *Chto délat?*), y la respuesta por supuesto resulta compleja. Aun así, voy a intentar esbozarla formulando cuatro puntos muy concretos. [273]

[272] Para ahondar en la idea del populismo como un síntoma social, Žižek, Slavoj, *Contra la tentación populista,* Trad. Cristian de Nápoli, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2022.

[273] Žižek, Slavoj. "Repensar a Lenin", en Žižek, Slavoj *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío.* Trad. S. Waingarten, Buenos Aires, Atuel, 2004.

(i) Una primera implicación de todo lo que hasta aquí hemos visto, es que lograr un cambio social es algo para lo cual no puede haber recetas ni garantías. Una receta es un algoritmo, una serie de pasos metódicos a seguir para lograr una finalidad. Sin embargo y según vimos en su momento, la figura del Gran Otro precisamente se constituye a partir de la dimensión simbólica de la cultura desde la cual son fijados tales pasos metódicos, es decir, las reglas y pautas sociales de acción que son dictadas e interiorizadas por el individuo. Pretender modificar ese Gran Otro (la estructura del orden socio-simbólico) a partir de las reglas que semejante orden impone a la subjetividad, resulta un sin sentido mayúsculo pues en tal caso estaríamos suponiendo que el cambio no consiste más que en dejar guiarse por la programación que el propio orden social prescribe.

(ii) De lo anterior se sigue que –al igual a como Lenin lo expresó en varias ocasiones– el agente revolucionario antes de definir sus acciones no tenga por qué esperar obtener permiso de alguna figura o manifestación del Gran Otro (un referéndum, una cultura de apoyo, una serie de reglas formales o informales). La transformación, cuando adquiere la forma de un *acto auténtico*, sólo se autoriza a ella misma (en el apartado siguiente ahondaremos en explicar a fondo qué significa precisamente un 'acto auténtico').

(iii) La programación *autopoiética* (de *auto*, ποίησις [*auto, poiesis*] '*a sí mismo; creación, producción*') por medio de la cual el régimen social y económico es capaz de reproducirse y mantenerse a sí mismo adquiere varias formas. Por ejemplo, el capitalismo tardío es capaz de autoregular homeostáticamente sus propios excesos adoptando un rostro humanista que es consustancial a su funcionamiento (así proliferan los discursos sobre 'lo correcto', la tolerancia, los derechos humanos, las políticas del respeto y cuidado a la diversidad, el medio ambiente, etc.). De tal suerte que quienes desean actuar a favor de lograr alguna mejora social se ven obligados a hacerlo necesariamente desde el interior de esas mismas coordenadas preestablecidas. *Greenpeace*, campañas multiculturales, respeto a los derechos LGBTQA+, partidos políticos, colectivos, etcétera, constituyen formas de 'oposición' crítica

que la estructura política y social del capitalismo tardío no sólo tolera, sino incluso estimula a condición de que sus demandas sean tangenciales y no amenacen nunca de modo significativo el núcleo del orden estructural.

(iv) Finalmente, cualquier acción genuinamente transformadora debe articularse a partir de una 'política de la verdad'.

¿Qué significa para Žižek, en *Repensar a Lenin*, una política de la verdad? Significa, en primer término, algo similar que en el psicoanálisis. La verdad fundamental del psicoanálisis no consiste en el descubrimiento de 'nuestro verdadero yo' (suponiendo que tal cosa exista), sino en aceptar el encuentro traumático con lo real. Lo real, según vimos en su momento, irrumpe y no se deja anticipar ni contener por ninguna simbolización, lo cual lo transforma a menudo en algo insoportable. Porque lo insoportablemente *real* de la *realidad* es que ahí afuera hay acontecimientos perturbadores y desgarradores, personas que experimentan intensos goces y otras que soportan indescriptibles formas de tortura, injusticia, crueldad, dolor (estudiantes quemados vivos, migrantes esclavizados o torturados, mujeres violadas y descuartizadas). Este encuentro con lo real, por tanto, conlleva la develación de la verdad oculta en aquello que Badiou llama *situación* (es decir, el orden socio-simbólico pre-existente o anterior a todo *acontecimiento*).

Este encuentro con lo real es ineludible, entre otras cosas porque la política sintomática de nuestro tiempo no es más que un complejo despliegue de ocultación. Tal y como lo denuncia Žižek en su libro *En defensa de la intolerancia*, el lenguaje inclusivo y políticamente correcto de los 'progres' e 'intelectuales' a la hora de hablar del sexismo, el racismo, las *sweatshops*, etc, son un gesto vacío dirigido a negar y ocultar lo verdaderamente insoportable de la realidad: el dolor gratuito, la exclusión, la opresión. En *Repensar a Lenin* Žižek menciona como ejemplo la manera en como los estudios poscoloniales

suelen reducir el dolor de las minorías marginadas al derecho que éstas tienen a 'narrar' su experiencia en tanto víctimas, de modo que al final descubrimos que la raíz de la explotación poscolonial está en nuestra intolerancia o falta de comprensión para dejar hablar al otro y no en la violencia estructural sistémica que se ejerce contra el oprimido o el marginado. La lucha político-económica se transforma así en un problema de 'sensibilidad', 'corrección', 'buena educación'. Algo similar puede decirse –por mencionar un caso diferente– de la lucha que los hindúes emprendieron en India contra la empresa McDonald's por la costumbre que este corporativo tenía de usar aceite de origen animal en lugar de vegetal para freír las patatas, lo que deja patente que su protesta, lejos de socavar el poder de la empresa, muestra la integración de los disidentes en el orden social vigente.

El discurso liberal de tolerancia se articula, pues, a partir de diversos mecanismos que a la par que asimilan la disidencia homologándola a la lógica de dominio imperante, permiten ocultar el conflicto llamando a tolerar todo aquello que no representa una amenaza real para el régimen social instituido, de forma similar a como la posmodernidad nos llama a acceder a goces sin sustancia: café sin cafeína, cerveza sin alcohol, sexo o afectividad sin contacto corporal directo. Tolerar y gozar evitando lo real-sustantivo del goce y evitando lo real-sustantivo del sufrimiento. Para entender el trasfondo y alcance de lo que estoy diciendo podríamos formularnos la siguiente pregunta: ¿acaso esta clase de tolerancia y cultura del respeto es el máximo horizonte ético al que debemos aspirar? ¿qué oculta o busca negar esta ética liberal posmoderna?

La respuesta es: en primer lugar, la retórica liberal busca ocultar aquellos conflictos que pudieran llevar a minar la estructura del régimen social, tejiendo una cortina de humo a través de potenciar aquellos debates que en realidad resultan inofensivos desde el punto de vista de la conservación del sistema. Logra esto de dos formas: (i) politizando (de *polemos*, conflicto) temas que no representan un riesgo (a la par que

des-politiza aquellos temas que sí representan una amenaza significativa para el *statu quo*), y (ii) desactivando cualquier debate en torno a a verdad moral sustantiva. Veamos esto con más detenimiento.

Relativización de la moral y negación de las verdades éticas

La lógica de pensamiento liberal tuvo origen en el contexto de las guerras de religión europeas de los siglos XVI y XVII, en el momento en que los primeros pensadores modernos terminaron por persuadirse de la inutilidad e inconveniencia de querer seguir insistiendo en fundamentar la cohesión social sobre la base de una misma profesión de fe. En cuanto la fractura de la unidad religiosa impidió que la religión continuara siendo elemento básico de cohesión social, la solución a este problema vino a consistir en ir privatizando paulatinamente el punto de vista confesional. A partir de la Reforma el liberalismo habría continuado extrapolando esta solución bajo la idea de que, si se relegan a la esfera privada las cuestiones que dividen, un acuerdo público sobre las reglas de procedimiento que permiten gestionar la pluralidad moral resultaría suficiente para garantizar la unidad social. En otras palabras, todos tenemos –nos dicen los liberales– opiniones acerca de los fines que hay que perseguir en la vida, acerca de lo que hace que la vida sea considerada "buena" o "valiosa", aquello por lo que nosotros y los demás deberíamos esforzarnos por alcanzar. Al mismo tiempo también reconocemos el compromiso de tratarnos recíprocamente en forma equitativa e igualitaria, independientemente del modo en que concibamos nuestros fines. A este último tipo de compromiso lo llamamos "procesal" mientras que el compromiso con la vida buena es "sustantivo". El liberalismo supone que podemos alcanzar un acuerdo procesal en lo público y relegar los compromisos morales sustantivos a la

esfera doméstica. Por esta guisa nuestras ideas éticas y morales se relativizan al volverse mero asunto de opinión privada.[274]

Como me he encargado de explicar a detalle en otro lado, el problema con esto es que, si por esta ruta se hace posible alcanzar acuerdos procesales, el precio a pagar por ello consiste en vaciar el consenso público de contenido. Si el liberalismo consiste en relegar el pluralismo y en trasladar a la esfera privada todos los asuntos moralmente controversiales con el fin de asegurar el consenso procedimental en la esfera pública, entonces todas las cuestiones sustantivas controversiales (por antonomasia, las disputas en torno a la verdad moral y nuestras ideas sobre lo valioso) son eliminadas de la agenda para crear las condiciones de un consenso "racional". Con ello lo que en realidad sucede es que se desactiva el debate público en torno a la ética y la verdad moral (así como respecto a cuáles son las metas y fines valiosos que el régimen político y económico debería ser capaz de apuntalar). [275]

Politización de lo trivial y despolitización de lo importante

El rostro más evidente de esto lo constituye la forma en que la cultura liberal logra que temas esenciales se silencien gracias a que cuestiones baladíes irrumpen con estruendo para acaparar la agenda de discusión. Ello ha supuesto no sólo un desplazamiento de la atención desde cuestiones estructurales hacia aspectos meramente culturales, lo que de hecho constituye el cascarón ideológico de la despolitización actual de temas realmente fundamentales como la economía, la marginación, la violencia, o las injusticias estructurales. Según Žižek "toda esa proliferación de nuevas formas políticas en torno a cuestiones particulares (derechos de los gays, ecología, minorías

[274] Reproduzco aquí, y hasta el final de este apartado, la explicación que anteriormente he ofrecido, en: Curcó, Felipe. "¿Es relevante la verdad para la teoría política? En: *Revista de Filosofía* 131(julio-diciembre 2011) pp. 41-66.
[275] *Idem*.

étnicas…), toda esa incesante actividad de las identidades fluidas y mutables, el lenguaje inclusivo, la construcción de múltiples coaliciones *ad hoc, etcétera*; todo eso tiene algo de falso y se acaba pareciendo al neurótico obsesivo que habla sin parar y se agita continuamente precisamente para asegurarse que algo –*lo que de verdad importa*– no se manifieste".[276] Ello no significa que estas cuestiones sean irrelevantes desde el punto de vista ético. Lo único que significa es que su proliferación contribuye a ocultar el debate en torno a problemáticas que resultan aún más serias y fundamentales por ser aquellas que constituyen el origen de la violencia sistémica contra muchas personas.

Entre estas cosas que "importan", dice Žižek, se halla precisamente *la verdad* (verdad respecto aquello que la *situación* de dominación económica y política esconde). Porque el problema real de la democracia es que ésta es el reino de los sofistas: sólo hay opiniones, cualquier referencia por parte de un agente político a algún compromiso moral sustantivo, relevante o inaplazable, es denunciado como 'totalitario' o 'dogmático'. Tampoco el populismo ofrece una alternativa aceptable en este sentido. De manera análoga a lo que ocurre con la cultura liberal posmoderna donde se ha renunciado al debate en torno a la verdad, lo que imponen los regímenes totalitarios o populistas es también una mera apariencia de verdad: una enseñanza arbitraria cuya función no es más que la de legitimar las decisiones igualmente arbitrarias del poder hegemónico. Más aún: la restauración de la relación líder-pueblo y la implementación de un modelo plebiscitario bonapartista conduce a una estatismo administrativo cuya finalidad es afianzar una burocracia gerencial al servicio de los privilegios de la élite burocrática (Jan-Werner ha mostrado con claridad cómo el populismo es siempre un gobierno de

[276] Žižek , S, *En defensa de la intolerancia*, Trad. J. E. Ceballos y A. J. A. Fernández, Madrid, Ediciones Sequitur, 2008, p. 111.

élites en pugna por desplazar a otras élites).[277] Por otra parte, resulta indudable que el discurso político posmoderno –desde Nietzsche a Rorty– no ha hecho otra cosa que rechazar las afirmaciones que afirman esta clase de verdades convirtiéndolas en mera expresión de mecanismos de poder ocultos. Desde estas retóricas posmodernas y relativistas la propia pregunta alrededor de un enunciado cualquiera –nos dice Žižek– como "¿es esto cierto?" queda siempre reemplazada por preguntas como "¿bajo qué condiciones de poder se pueden proferir este enunciado?"

La consecuencia de todo esto es que hoy día tengamos una multitud de perspectivas igualmente trivializadas, una serie de narrativas igualmente válidas, donde lo que realmente importa discutir y debatir queda diluido en frivolidad (así no es infrecuente que el día en que acaba de ocurrir una masacre o una población ha sido exterminada por el crimen organizado, la primera plana de los diarios sea una noticia deportiva o una nota sobre alguna rencilla trivial entre protagonistas políticos). Tampoco es casualidad, por consiguiente, según sostiene el esloveno, que hoy día "los dos grandes filósofos del capitalismo global de la actualidad sean los dos grandes representantes del relativismo liberal: Richard Rorty y Peter Singer".[278]

Como resultado de lo anterior lo primero que frente a esto habría que hacer, concluye Žižek, es reivindicar la política de la verdad hipotecada tanto por la democracia político liberal como por el pensamiento populista o totalitario. ¿Por qué? Porque ambas lógicas buscan apropiarse de la "verdad", proscribir el debate en torno a ella, ya sea consagrándola universalmente (como en el populismo), ya sea desactivando el debate alrededor suyo (como en el liberalismo).

[277] Müller, Jan Werner, ¿Qué es el populismo?, *op. cit*., p. 43.
[278] Žižek, S. "A Plea for Leninist Intolerance", en *Critical Inquiry,* vol. 8, núm. 2 (Winter, 2002), pp. 542-566, p. 547.

> Lo que se pierde con todo este narrativismo [...relativista] es sencillamente la dimensión de la verdad como *ideal* objetivo construido desde un punto de vista que de algún modo flota por encima de la multitud de narrativas particulares [...] el envite de Lenin –hoy en día, en nuestra época de relativismo posmoderno, más actual que nunca– consiste en decir que la verdad universal y el partidismo (el gesto de tomar partido), no sólo no son mutuamente excluyentes, sino que se condicionan de manera recíproca: la verdad universal de una situación concreta sólo puede articularse desde una postura por completo partidaria, la verdad es, por definición, parcial.[279]

Esto nos conduce y lleva de modo directo a un tema que resultará fundamental y central para aquellos autores que constituyen el autodenominado círculo de la izquierda lacaniana, a saber, la radicalidad de su potencial político, esto es, la posibilidad de socavar o desplazar la red socio-simbólica existente transformando radicalmente las estructuras de poder vigentes a través de lo que Žižek ha denominado 'actos auténticos'.

[279] Žižek, S, "A Plea for Leninist Intolerance", *op. cit*., p. 547. Es necesario advertir en todo esto una paradoja lacaniana (paradoja en el verdadero sentido de la expresión, es decir dos 'doxas' o lógicas opuestas entre sí que, sin necesariamente negarse, se mantienen en tensión o conflicto constante): (i) por un lado, en su momento vimos que toda verdad "está en falta", es decir, tiene fallas, nunca agota lo real, pues tarde o temprano será desmentida por los acontecimientos; (ii) por otro lado, sin embargo, sin la referencia o la capacidad de identificarnos con la dimensión que una verdad ofrece se hacen imposibles las proyecciones o transferencias que nos permiten asumir compromisos y tomar posturas en el mundo: de otro modo no seríamos más que (parafraseando un poema de Freud de 1841) "monos o chimpancés de la frivolidad". También la cita exhibe algo que posteriormente explicaremos con detenimiento, a saber: que el terreno en que se ganan o pierden los debates universales es en el plano de la particularidad, lo cual es otra forma de decir que los debates en torno a cuestiones ideológicas abstractas requieren siempre apoyarse en la discusión de casos concretos. Más adelante ahondaré en esto.

El acto auténtico

Algo que se desprende de todo aquello que en el apartado anterior acabamos de explicar, es la necesidad de distinguir entre formas imaginarias de resistencia (falsas transgresiones) –que en última instancia no sirven más que para mantener y reproducir el orden existente–, y lo que en sentido técnico Žižek denomina *actos auténticos*.

La clave de esta distinción debemos hallarla en dos fuentes centrales: el concepto de 'acontecimiento' en Badiou, y la noción de acción en Hannah Arendt. Al final del capítulo cuarto recordamos que en *La Condición Humana* Arendt describe el acto como aquello que en oposición a la utilidad del *trabajo* y a la necesidad de la *labor* tiene la capacidad de dar comienzo a algo enteramente nuevo (la misma raíz de la palabra griega *archein* significa 'comenzar, 'dirigir', poner algo novedoso en movimiento).[280] Por tanto, lo que Žižek denomina 'acto auténtico' (o real) primero que nada presupone un orden que se ha visto trastocado por un *acontecimiento* y que, luego de ese encuentro con lo real, se rearticula en términos diferentes para dar lugar a algo completamente novedoso. Su nota distintiva es la de dar lugar a "un evento traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas".[281]

Recordemos que también en el capítulo cuarto dijimos que podemos entender el orden socio-simbólico (el Gran Otro) como aquello que está ahí todo el tiempo dirigiendo y controlando nuestros actos, la 'constitución no escrita de la sociedad', la serie de exigencias, roles y normas sociales –a menudo plenamente interiorizadas– que recaen sobre cada actor social fijando el guion cultural que se espera cada quien cumpla y siga. A través de un conocido ejemplo de Žižek, en

[280] Arendt, Hannah. *La condición humana*.
[281] Žižek, Slavoj. *Acontecimiento*. Trad. Raquel Vicedo. Madrid, Sexto Piso, 2016, p.16.

su momento comparamos dicho orden con las instrucciones que los actores de novelas mexicanas van recibiendo a través de audífonos, gracias a lo cual un apuntador va indicándoles qué hacer y decir en cada escena sin necesidad de que los actores deban memorizar los guiones. La imagen es especialmente sugerente, pues nos permite entender la diferencia entre *representar* un rol (dictado y manejado por Otro) y llevar a cabo *actos* genuinamente propios, autónomos, espontáneos. Este es el sentido en que para Žižek un acto no puede ser considerado auténtico si no es más que la consecuencia o el efecto que resulta de cumplir con las instrucciones o la programación social que el orden socio-simbólico ha definido para nosotros. De ahí que a diferencia de los roles sociales que cada uno de nosotros representa cotidianamente, el acto auténtico deba pensarse como algo que no deriva de ninguna programación previa, sino más bien de "algo que surge de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido".[282]

Esa es la razón profunda por la que un verdadero acto sólo puede ser aquello que resulte realmente novedoso e impredecible (al fin y al cabo, una conducta que puede ser anticipada es una conducta que de algún modo u otro se halla ya previamente configurada desde reglas predeterminadas). El acto auténtico, por ello mismo, no puede estar definido por ninguna condición previa o ser la resultante de una cadena causal mecánica. Tampoco adquirir la forma de una conducta reactiva o reacción refleja. Cualquier acto auténtico supone, por tanto, más que una reacción, la suspensión de toda normatividad: una dimensión traumática, la ruptura con cualquier estándar de normalidad. El ejemplo que *En defensa de la intolerancia* Žižek ofrece de esto es el caso de Mary Kay, una maestra de primaria en Seattle que a la edad de 36 años fue encarcelada por haber mantenido una apasionada relación

[282] *Idem.*

sexual y amorosa con Villi Fualaau, uno de sus alumnos que en aquella época tenía solamente 14 años.[283]

Como resultado de esto Mary Kay fue acusada de estupro y condenada a siete años de prisión. Durante ese periodo de tiempo en que permaneció encarcelada la relación sentimental entre ellos se mantuvo, hasta que al terminar su condena y salir de prisión, Fualaau era ya mayor de edad. Ello permitió que no hubiera impedimento legal para que se casaran. Después de contraer matrimonio vivieron durante más de 12 años como pareja hasta que finalmente decidieron divorciarse de mutuo acuerdo tres años antes de que Mary Kay muriera de cáncer de colon. La pregunta que esta historia le plantea a Žižek, es: ¿cómo pudo esta profesora suspender todo juicio racional, ignorar las disposiciones legales y éticas, arriesgar todo en la vida debido al amor y apego romántico que experimentaba hacia su alumno? Pudo, responde el esloveno, no sólo porque el acto auténtico tiene la capacidad de suspender los vínculos con las reglas sociales pre-existentes haciendo que todo se trastoque, sino también porque esta autenticidad tiene la capacidad de cambiar los parámetros y consideraciones bajo las cuales evaluamos los hechos.[284] Esa es la razón por la cual "Lacan define el acto como algo 'imposible'.[285] Con ello, quiere dar a entender que un acto verdadero no puede consistir en un gesto de marioneta realizado como respuesta a estímulos o reglas dadas (ya sea se trate de reglas legales, lingüísticas o morales), ni tampoco explicarse en retrospectiva a la luz del contexto y los antecedentes que dieron lugar a él. Es precisamente porque nada previo al acto podría haberlo previsto o anticipado que éste aparece como imposible, "de suerte que el acto logrado, por definición, genera un corto circuito: crea retroactivamente las condiciones de su propia posibilidad".[286] Al ser esta clase de acto algo que siempre excede sus propias causas aquí la

[283] Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia, op. cit.,* pp. 101-105.
[284] Žižek, Slavoj. *Acontecimiento, op. cit.,* p. 155.
[285] Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia, op. cit.,* p. 103.
[286] *Idem.*

libertad "coincide con la extrema pasividad, con la reducción [del agente] a una especie de autonomía [espontánea] inanimada que ejecuta el acto a ciegas".[287]

Basándose en el Seminario de Lacan sobre la *Ética del psicoanálisis* (1959-1960), y dejando de lado una reformulación que Lacan hizo a esta postura en el Seminario del *Acto psicoanalítico* (1967-1968), Žižek retoma como modelo del actuar auténtico a *Antígona*.[288] La conducta de Antígona constituye un paradigma del actuar auténtico. Para empezar, el camino que guía su conducta no obedece a ningún propósito o finalidad que pueda ser descrita o resulte comprensible desde las pautas y exigencias del orden social vigente en que ella vive. Antígona está dispuesta a *suspender* por completo dicho orden, y no sólo en lo que respecta a la dimensión de las reglas y leyes simbólicas, sino también en lo que respecta a la dimensión de las reglas y leyes físicas y biológicas; para decirlo con claridad, está dispuesta no sólo a ser irradiada del orden simbólico, sino a ponerle fin a su vida, es decir, a morir.[289]

Su acto carece de una intencionalidad que pueda ser descrita en términos de medios o fines. El acto que está dispuesta a realizar presupone una autonomía tal que Antígona está dispuesta a perderlo y a arriesgarlo todo, su acción se mantiene

[287] Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2007.

[288] Recordemos brevemente el relato de Antígona en Sófocles o Eurípides (las dos versiones clásicas). A la muerte de su padre, los dos hermanos varones de Antígona, Eteocles y Polínices habían acordado turnarse el trono de Tebas por periodos. Sin embargo, Eteocles rompe este pacto, razón por la cual su hermano busca ayuda del gobierno de Argos para desatar una guerra civil contra Tebas. Como resultado de la guerra ambos mueren, por lo que Creonte, nuevo rey de la ciudad, decide que por alta traición Polínices sea sometido a la máxima humillación posible: no ser enterrado y que su cadáver sea abandonado a las afueras de la ciudad para que su cuerpo sea devorado por cuervos y perros (no recibir honores fúnebres, significaba en la mitología quedar vagando eternamente por la tierra). Por tal razón Antígona decide desobedecer a Creonte y enterrar a su hermano, sabedora de que la pena por tal clase de desobediencia consistía en ser enterrada viva. Finalmente, después de enterrar a su hermano, y para evitar el martirio, Antígona se ahorca.

[289] Žižek, Slavoj. *Antígona*. Trad. Francisco López Martin, Madrid, Akal, 2016, p. 15.

independiente de las reglas que rigen la lógica instrumental. Esto es otro modo de decir que su acción es algo que simplemente ocurre a través de su persona y también algo que rebasa sus proyectos, planes, o intenciones, lo cual hace que el acto sea ininteligible o discernible incluso para ella. La fuerza que la mueve no deriva de nada preestablecido, la disposición a ponerlo todo en riesgo y la disposición a suspender incluso su vida misma hacen que su proceder –como lo ha expresado Stravakakis– sólo pueda identificarse con el deseo o impulso de muerte en su sentido más radical.[290]

Esto hace que la manera en que Žižek describe el acto auténtico se acerque a una concepción cuasi mística que otros lacanianos como Badiou o Stavrakakis han criticado duramente. Y es que si, como ha escrito ciertamente el esloveno, la pasión que inspira el acto auténtico no hace más que 'encarnar la pulsión de muerte en estado puro' (la suspensión más radical de todo orden condicionante que de suyo supone la disposición a suspender la vida propia),[291] ciertamente se hace entonces imposible advertir qué acción política edificante, revolucionara o transformadora, podría derivar de ello. Si bien es indudable que un acto realmente transformador no pude estar programado desde el orden previo del cual surge (y al cual se opone), también lo es que el punto culminante de tal forma de acción no puede consistir en la cancelación de todo orden posible. Badiou, por eso mismo, considera que una novedad como el acontecimiento inaugura un *proceso*. Dicho proceso –como en su momento vimos– exhibe las falsedades y carencias de una *situación* que entonces está llamada a ser superada a través de una nueva organización que emergerá no sólo como consecuencia de un disloque, sino que habrá de responder con fidelidad a las exigencias que la irrupción de lo real demanda, dando lugar a una nueva articulación de la realidad.

[290] Stavrakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana, op. cit.*, p. 135.
[291] Žižek, Slavoj. *Antígona, op. cit.*, p. 15.

En contraste con Žižek, esta es la razón que explica que sus críticos hayan entendido que el desgarramiento que define a un acontecimiento necesariamente ha de implicar la necesidad de edificar algo a partir de dicho desgarre. Un acontecimiento que no sea capaz de construir algo nuevo sobre la base de la ruptura que éste mismo creó, dando lugar a una nueva organización del espacio de lo simbólico, permanecerá –al no ofrecer posibilidad alguna de renovación social– simplemente invisibilizado, por tanto, y en sentido estricto, ni siquiera podría ser considerado un acontecimiento.[292] Esta es una de las razones por las que el capitalismo tardío parece insuperable. Las recesiones económicas, las crisis hipotecarias e inflacionarias, el estancamiento económico, la crisis post-pandémica del Covid, y la desintegración social, no han encontrado una respuesta coherente a estos *acontecimientos* en "un proyecto que permita transformar islas de resistencia caótica en un programa positivo de cambio social".[293]

Por último, el caso de Antígona exhibe algo más cuya importancia tal vez sólo Agamben ha logrado explicar adecuadamente. Antígona ejemplifica el acto constitutivo de violencia simbólica que sustenta el origen de la tradición política moderna en Occidente. Dicha tradición parece fundarse en una distinción artificial, a saber, aquella que diferencia la vida como dato natural, vida desnuda, corporal, meramente animal (*zoe*), *nuda vida*, de la vida que no puede separarse de su forma, de su revestimiento, del modo en que es moldeada al interior de la ciudad (*bios*).[294] Lo original de Agamben consiste en mostrar que el *zoé* no sería un dato natural perteneciente a un "estado de naturaleza" sobre el cual la política habría de actuar para convertirla en *bios* (vida con forma),

[292] Badiou, A. "La idea del comunismo", *op. cit*., p. 24.
[293] Žižek, Slavoj. *Acontecimiento, op. cit*., p. 156.
[294] Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la Nuda Vida I*. Valencia, España, Pre-Textos, 2008. Principalmente primera parte, capítulo 4, "Forma de Ley" (pp. 68-83), segunda parte, primer capítulo "Homo Sacer" (pp. 93-97), capítulo 6, "El bando y el Lobo" (pp. 135-143) y "Umbral" (pp. 144-150).

sino una producción de la decisión política misma, resultado de una operación biopolítica que al instituir artificialmente la oposición entre *zoe* y *bios* hace posible aislar al humano como mera vida.

Permítaseme explicarlo en términos más claros: el ingreso a una comunidad civil permite incorporar el componente meramente animal y biológico de nuestra existencia (*zoe*) a lo social. Al incorporar eso que Agamben llama *nuda vida,* vida en bruto, animal, a la *forma* que la política y la participación en el espacio público le concede a nuestra animalidad, poco a poco emerge una identidad esculpida por las funciones y garantías derivadas de los significados implicados en la ley, dando lugar a una vida propia capaz de tener una existencia política (*bios*). La ley nos moldea de una cierta manera, nos da nombre, derechos, facultades, poderes y responsabilidades, en otras palabras, transforma nuestra *nuda vida* en una vida social *(bios)*. Sin embargo, esta incorporación esconde una forma de violencia consustancial al poder y el orden simbólico. Ser introducido al orden socio-simbólico implica el costo de una grave amenaza: la de volver a ser excluido o abandonado por ese mismo orden, volverse un *bandido*. Bandido, explica Agamben, originalmente significaba (especialmente en el mundo romano antiguo) aquel que mediante un *bando* –un edicto o un decreto– era abandonado por la ley humana. En lo sucesivo quien había sido declarado bandido sólo podría considerarse protegido por la ley divina o sagrada, de ahí que al abandonado en el arcaico derecho romano se le denominara *homo sacer* (un humano sagrado, es decir, un humano yermo y dejado al cuidado de la ley natural o divina, pero que ya no goza de los beneficios de la ley civil).

Antígona es *homo sacer,* al igual que lo son todos los habitantes de países como México donde los ciudadanos han dejado de serlo para convertirse en *nuda vida* desahuciada por la ley civil; mera vida residual entregada al más completo desamparo frente a la violencia. Al mismo tiempo Antígona es alguien dispuesta a ser radicalmente excluida del orden legal

y social, lo cual significa que está dispuesta a actuar *fuera* de las reglas y códigos del Gran Otro. Esto permite recapitular y subrayar el motivo por el cual el acto auténtico no puede darse sin el riesgo de la suspensión del Gran Otro. La razón la dimos antes: de no ser así no podemos hablar en sentido estricto de un "acto", sino solamente de un movimiento que obedece a las reglas y códigos estipulados en el orden social. Las piezas de un tablero de ajedrez se mueven conforme a reglas, pero no actúan. Por eso decimos que todo acto auténtico supone siempre cierta clase de ruptura, caso contrario nos hallaríamos frente a un mero simulacro de acto, tal y como sucede con la *rumspringa Amish*, una práctica social que, de hecho, consiste en institucionalizar un *falso* acto de rebelión con el fin de afianzar la obediencia hacia el orden establecido. Una práctica regulada y normada por el Gran Otro y el orden socio-simbólico no puede ser definida como un *acto auténticamente* transgresivo, quizá, a lo sumo, como el resultado mecánico de una programación social.[295]

[295] Tomo el ejemplo del libro de Žižek, Salvoj. *La suspensión política de la ética.* Trad Marcos Mayer, Buenos Aires, FCE, 2005. He analizado el ejemplo de la *rumspringa* como mero simulacro de rebelión en Curcó, Felipe. "Hegemonía y Filosofía de la liberación: la *rumspringa* académica en el mundo globalizado", en *Gaceta de Ciencia Política* I, año 6, otoño-invierno 2009, México, ITAM, 2009, pp. 87-106. *Rumspringa* deriva del alemán *"herumspringen"* que significa "saltar alrededor", "dar vueltas por los alrededores". Consiste en una conocida práctica ancestral frecuente entre comunidades amish estadounidenses. Puede adecuadamente ser descrita como una especie de rito de paso a la vida adulta. Consiste en que, al llegar a la etapa de la adolescencia, los amish están obligados a abandonar por un periodo su comunidad (generalmente durante más o menos dos años), con el fin de que puedan experimentar otro modelo y forma de vida para, así, decidir cuál les agrada más (si el mundo exterior o el mundo de sus comunidades). Durante ese periodo los adolescentes pueden llevar a cabo toda clase de conductas transgresoras y prohibidas en su entorno: manejar autos, ver pornografía, escuchar música pop, probar drogas, beber alcohol, llevar una vida sexualmente promiscua. Al término de dicho periodo deben decidir si regresan a su entorno o lo abandonan de modo definitivo. La estadística es reveladora: 9 de cada 10 deciden regresar. Sin embargo, la razón que explica esto resulta obvia: el ritual parece especialmente diseñado para operar como un mecanismo disciplinante más que como una práctica dirigida a alimentar un ánimo rebelde o subversivo. Largos años de férrea disciplina y fantasías acerca de los placeres prohibidos del mundo externo, equipan muy mal al adolescente amish de

Lo político de la política: hegemonía y dominio

Confío que el análisis de las categorías *acto auténtico*, *acontecimiento* y *situación,* nos permita ahora profundizar en la diferencia entre la política y lo político, comprender el fenómeno de la hegemonía y qué es lo que significa la lucha entre lo particular y lo universal. Ello a su vez nos dejará abordar –a partir de otras perspectivas y aristas teóricas– la relación entre el orden establecido y los actos de construcción de lo social que contienen un auténtico potencial renovador de cambio.

Recordemos que el término "política" –conviene repetirlo– proviene de dos raíces: (i) Πόλεμος [*polemos*], lo antagónico, controversial, conflictivo; y (ii) πόλις [*polis*], la ciudad, es decir, el lugar donde el conflicto se reconduce y hasta cierto punto se supera. Entre muchas otras cosas, por tanto, la *política* es gestión de lo político, es decir del *polemos,* del conflicto. Es conocida la afirmación de Schmitt respecto a que lo distintivo de lo *político* es que carece de sustancia.[296] Quiere decir esto que casi cualquier conflicto (deportivo, religioso, social, ideológico) puede devenir político con tal de que se vigorice lo suficiente y agrupe en torno suyo a un grupo numeroso de adversarios o enemigos enfrentados. La gestión de lo político requiere crear consenso, sin embargo, para articular cualquier clase de consenso la política necesariamente ha de empezar por instituir un orden simbólico y social, y esto a su vez ha de estar soportado, tanto en imaginarios que conducen a las personas a identificarse con dicho orden (en distinto grado), como en una esperanza o promesa de goce (*jouissance)* y una estructura de certidumbre o de verdad. La política, por tanto, genera siempre un régimen *sujeto-supuesto-saber* que al mismo

aquellos instrumentos con los que le serían indispensable contar al tener que tomar decisiones verdaderamente autónomas en el mundo externo, debido a que la falta de familiaridad con entornos desconocidos le desproveen de toda contención y preparación para poder enfrentar lo extraño o lo novedoso.

[296] Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Trad. Rafael de Agapito Serrano, Madrid, Alianza Editorial [1927], 2014.

tiempo es un *régimen-supuesta-garantía-de-goce,* esto es, un régimen regulado por la fantasía de que la autoridad "*sabe lo que hace",* o bien, "*sabe cómo gestionar nuestra felicidad*".

Esa es la razón por la que entre muchas otras cosas el despliegue de la política permanentemente ensaya realizar una simbolización y una representación de lo real en la que parezca no hay lugar a fallas, un aparente orden sin fisuras donde pretendidamente nada relevante o necesario para su funcionamiento y continuidad haya quedado sin teorizarse o contemplarse. La política, como el saber, busca por ello anticipar sus faltas o carencias, sus inconsistencias, desactivar toda anomalía potencialmente disruptiva; en definitiva, a la política la guía el perenne empeño de anular el *acontecimiento* (como ejemplo simbólico de este empeño, no deja de ser curioso que el patronímico del partido hegemónico que en el pasado gobernó México durante más de 70 años hiciera alusión a una revolución *institucional*, cuando la realidad es que, por definición, una revolución es un *acontecimiento* que trastoca y remueve toda institucionalidad, algo que, por ello mismo, no podría ser domesticado ni administrado desde una regularidad burocrática estáticamente institucionalizada). De ahí que Rancière definiera la política como un 'orden policial',[297] porque por orden policial entiende un orden de representación hegemónico que instituye verdades, define reglas, establece los espacios de lo admisible y lo inadmisible, lo normal y lo anormal.

Lo *político*, en cambio, como momento del Πόλεμος [*polemos*] (lo antagónico), es otra cosa. En específico, se trata de todo aquello que amenaza con desestabilizar el orden. Por tanto, y en un sentido relevante, lo político es lo reprimido, lo ocultado por la política, aquello potencialmente conflictivo que la política busca negar, neutralizar o hasta desaparecer. En ese sentido también podemos caracterizarlo como lo que no tiene lugar asignado en un determinado orden (la 'parte' sin 'parte', lo llama Rancière), lo marginal y segregado que, *desde fuera*,

[297] Rancière, *El desacuerdo, op. cit.*

irrumpe e increpa el funcionamiento mecánico del sistema político. La expresión '*desde fuera*' no es gratuita, toda vez que más bien pretende subrayar el hecho de que quien interpela un orden político necesariamente ha de hacerlo moviéndose (como Antígona) en el *exterior* del espacio hegemónico, más allá del espacio socio-simbólico constituido por el Gran Otro lacaniano.

Hegemónico tiene aquí también un significado preciso. Refiere –en palabras de Butler– al modo en que "el poder opera en cada retícula de nuestra vida cotidiana, determinando nuestra comprensión de las relaciones sociales, así como el modo en que aceptamos consentir (y reproducir) esas mismas relaciones tácitas y explícitas de poder".[298] En consonancia con esto Gramsci vinculó el campo de la hegemonía al ámbito lingüístico y narrativo desde el cual las relaciones de poder son consentidas y legitimadas. De modo específico, esto significa que los procesos involucrados en la aceptación de la autoridad se vuelven hegemónicos cuando la coerción que caracteriza al dominio se hace innecesaria, dando lugar a que la autoridad –y la sujeción voluntaria hacia la misma– se soporten en dispositivos consensuales. Es en este paso de la coerción a la adhesión consentida donde Gramsci hacía precisamente residir la diferencia esencial entre dominio y hegemonía: "cuando la clase dirigente pierde el consentimiento se vuelve sólo dominante, detentadora de la mera fuerza coactiva, ello significa que las grandes masas se han desprendido de las ideologías tradicionales, no creen ya en lo que antes creían".[299]

En términos más claros podemos entonces entender la hegemonía como un tipo de poder político que construye una relación en la que un actor es capaz de generar en torno a sí un consenso en el que también logra incorporar a otros

[298] Butler, Judith. "Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism", en Buttler, J; Laclau, E; Zizek, S. (eds.). *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. Londres, Verso, 2000 pp. 11-43, p. 14.

[299] Gramsci, Antonio. Textos de los Cuadernos de 1929, 1930 y 1931. Sacristán, M. (ed.) *Antología de Antonio Gramsci*. Buenos Aires, Siglo XXI (1931) [2004], p. 13.

grupos y actores que ocupan una posición subordinada, en otras palabras, un grupo o un actor concreto, con intereses y proyectos particulares, se vuelve hegemónico cuando se revela capaz de generar y encarnar una idea de universal que reúne y subordina no sólo a la inmensa mayoría de su comunidad política, sino que también fija las condiciones sobre las cuales quienes deseen desafiarle deberán hacerlo.

No estamos hablando solo de ejercer el poder político sino de ejercerlo con una capacidad de seducción y de articulación que incluye alguna de las demandas, reivindicaciones y sentimientos de los grupos más diversos, desposeyéndoles –al apropiarse de sus banderas y reivindicaciones– de su capacidad para cuestionar ese mismo orden. El actor que ejerce la hegemonía no sólo impone sus contenidos a otros, sino que asume contenidos de los otros que integra, rearticulándolos, a su estructura. Es, pues, la hegemonía, en palabras de Errejón, "una relación de poder esencialmente contestada, negociada e inestable que tiene que estar siendo renovada permanentemente en una pugna cultural y discursiva por construir una idea de bien común que coincida con la agenda y proyectos concretos de grupos particulares".[300] La hegemonía supone, pues, fuerza y a la vez persuasión que se dan en términos no meramente emotivos (o de *jouissance*), sino en términos de apropiación del lenguaje y del tablero de juego en que se lleva a cabo la disputa política. Un actor es hegemónico no sólo cuando es capaz de constituir en torno a sí un bloque, sino cuando igualmente consigue, como acabamos de decir, que quien desee desafiarle o cuestionarle no tenga más remedio que hacerlo dentro de los términos, el lenguaje, el horizonte de época, los valores, las reglas y las arengas que el actor hegemónico impone.[301]

[300] Errejón, Íñigo y Mouffe, Chantal. *Construir Pueblo: Hegemonía y Radicalización de la Democracia*. Barcelona, Icaria, 2011, p. 73.

[301] He recuperado en estos párrafos sobre la hegemonía parte de la explicación de un trabajo previo que publiqué en, Curcó, Felipe, "Populismo, hegemonía y autoritarismo democrático", en *Andamios. Revista de investigación social*, vol. 18, núm. 46, mayo-agosto, 2021, pp. 47-69. En todo lo que resta de este capítulo retomaré diversos fragmentos de ese estudio. Para analizar lo que es la

Pensemos como ejemplo en la nueva hegemonía de partido único de Estado que emergió en México a raíz de las elecciones de 2018. Esta hegemonía se expresaba no solamente en un dominio electoral aplastante, sino especialmente en la colonización del lenguaje que integraba el debate público. Oposición y oficialismo repetían las mismas frases desgastadas y los cartabones del mandatario en turno, sus ocurrencias, sus dichos de campañas, e inclusive los apelativos que éste empleaba para calificar su ejercicio de gobierno. Cuando el tablero de debate está saturado con las expresiones pre-fabricadas, repeticiones y simplificaciones oficialistas, ello genera que aparentes críticos y 'opositores' empleen las mismas fórmulas que el grupo en el poder. Así se da lugar a un régimen donde la consecuencia de lograr despojar a la oposición de un léxico propio, es el prevalecimiento de una narrativa única. Si no hay relato que oponer a los significantes y significados que controlan y dirigen el monólogo oficialista, éste deviene estruendo vociferante al que ni siquiera los datos duros pueden confrontar, pues monopolizar el relato sobre la realidad, como diría Rancière, permite determinar cuáles son las cosas que pertenecen al ámbito de la evidencia y cuáles son las cosas que pertenecen al ámbito del ruido. Aun sin ser un orden monolítico, sino algo que requiere de renovación constante, podemos considerar la hegemonía, en definitiva, como una forma de política que básicamente logra, así sea temporalmente, la supresión u ocultamiento de lo político.

La lucha entre lo particular y lo universal

Lo político surge siempre de un corto circuito entre lo particular y lo universal. Esta frase significa que cuando un grupo o un actor social concreto, con intereses y proyectos

---

hegemonía me baso en el excelente texto de Errejón, Íñigo y Mouffe, Chantal, *Construir Pueblo: Hegemonía y Radicalización de la Democracia, op. cit.*

igualmente específicos y particulares (como necesariamente lo son, por otra parte, todos los intereses), aspira a convencer y tener presencia en la arena pública con el fin de promover una agenda puntual de exigencias, esta agenda debe encontrar forma de ser formulada o planteada en términos respecto a los cuales pueda decirse van dirigidos a atender o promover no únicamente objetivos particulares, sino proyectos comunes, generales y compartidos; es decir, universales. La razón parece clara. Ningún grupo político puede aspirar a ser gobierno si se presenta como un comité gerencial creado para atender facciones o a grupos de poder. Aun si los partidos políticos no suelen ser más que esto (grupos gerenciales al servicio de intereses elitistas), las formaciones políticas han de tener habilidad suficiente para presentarse bajo un rostro incluyente encaminado a promover las necesidades de *todos*, de otro modo nadie los apoyará (así, por ejemplo, aun si en la Revolución francesa el Tercer Estado se declaró en contra de la aristocracia y el clero, eso no le impidió proclamarse al mismo tiempo como idéntico a la nación). Quiere decir esto que la política surge siempre de esta distancia entre lo individual y lo general. Este corto circuito constante entre lo particular y lo universal puede entenderse en buena medida como el intento que cada parte hace por excluir proyectos rivales haciéndolos parecer sesgados y excluyentes, a la vez que cada una de esas mismas partes debe necesariamente presentarse como un todo capaz de conseguir absorber el heterogéneo mundo de demandas insatisfechas en proyectos que –usando una expresión de Laclau– 'ocupan temporalmente el espacio de lo universal' (lo cual es otra forma de decir que una narrativa puede pretender encarnar el interés general únicamente en la medida en que logra incorporar un amplio abanico de reivindicaciones).

Se trata, como es obvio, de un objetivo imposible, pues en último término no hay reivindicación que alcance a ser formulada en términos que abarquen o contemplen la integración de todos los intereses en conflicto llamados a converger en la arena pública. Por ello, en palabras de Laclau, la naturaleza misma

del espacio público "consiste en no ser saturable", pues "lo universal es un sitio vacío que sólo momentáneamente puede ser ocupado por lo particular".[302] A partir de aquí podemos ya aclarar la naturaleza misma de la contienda política: su esencia consiste en lograr presentar un conjunto de intereses particulares y locales como si éstos fuesen generales y universales. El aspecto nodal, pues, del juego político, reside especialmente en ser capaz de revestir intereses particulares como si fueran compartidos, creando, así, la ilusión de que hay universalidad donde en realidad sólo hallamos particularidad.[303]

Esto implica percatarse de algo fundamental, a saber, que el terreno en el que se ganan o pierden todas las grandes batallas ideológicas es precisamente el plano de lo particular. En otras palabras, las disputas sobre nociones ideológicas abstractas y universales se dirimen siempre en el terreno de casos y ejemplos específicos o concretos. Žižek ha ofrecido ilustraciones claras para explicar esto. Por ejemplo, cuando la derecha estadounidense o europea quiere arremeter en contra del *Welfare System* y denostar las prestaciones del Estado de Bienestar (como el sistema gratuito de salud o el seguro de desempleo) usualmente se sirve de supuestos casos *particulares* a los que tilda de "típicos" para hacerlos valer como modelos universales. Así, la prueba contra el Estado de Bienestar no se hace depender de argumentos abstractos sustentados en alguna teoría general administrativa o económica, sino de la supuesta imagen puntual del inmigrante aprovechado y perezoso que muda a las ciudades ricas para aprovecharse del trabajo de los demás. Lo mismo sucede, por mencionar otro ejemplo, en la discusión moral sobre el aborto. Semejante discusión no suele girar en torno a teorías morales o metafísicas generales y

[302] Laclau, Ernesto. "Identity and Hegemony", en Butler *et al. Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left,* Londres, Verso, 2000, p. 137.

[303] Nuevamente reproduzco en estos párrafos parte de la explicación que previamente he publicado en Curcó, Felipe, "Populismo, hegemonía y autoritarismo democrático", *op. cit*.

comprehensivas, sino en casos que pretenden ser "representativos' de la generalidad. El caso típico para quienes defienden su despenalización es el de la madre negra o indígena abusada y desempleada, mientras el caso típico para quienes apoyan su penalización es el exacto inverso: el de la profesionista exitosa, promiscua, irresponsable y egoísta que utiliza el aborto como método de anticoncepción. Esta distorsión –afirma Žižek– en virtud de la cual un hecho puntual acaba revestido con los ropajes de lo típico y reflejando la universalidad de un concepto, tiene éxito en la medida que "sirve para traducir la abstracta y vacía noción universal en una noción que queda reflejada en, y puede aplicarse a nuestra "experiencia cotidiana".[304]

Populismo

"Lógica de equivalencia". Esta forma central de construcción de lo social no es otra cosa que el populismo.[305]

La hibridación o lógica de equivalencias que da origen al populismo puede describirse del siguiente modo. Usualmente todo comienza con alguna reivindicación específica y particular. Ello sucede cuando, desde fuera del sistema burocrático o administrativo, un individuo (o grupo de individuos) comienza a exigir la resolución de determinadas demandas. Siguiendo un ejemplo del propio Laclau supongamos que hay un grupo de vecinos que tienen una demanda respecto del transporte que no es contemplada por la municipalidad, y esos vecinos, al mismo tiempo, ven que hay otras demandas de otra gente referentes a la vivienda que tampoco han sido contempladas, y que hay otras más que se refieren a la escolaridad o a problemas de seguridad igualmente desatendidas. Entonces, poco a poco se va generando entre todas estas personas una hibridación

[304] Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia, op. cit.*, p. 14.
[305] Laclau, Ernesto. *On Populist Reason*. Londres, Verso, 2005; Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Multitud*. Trad. Emilio Taddei, Barcelona, Debate, 2004.

de intereses –ahí donde originalmente no la había–, de modo que este mundo de demandas heterogéneas e insatisfechas comienza a ser representado como siendo equivalente entre sí, creando una identidad de lo que están abajo frente a los que están arriba contra el común poder que los ignora.[306]

Es evidente que para lograr construirse de manera exitosa esta identidad requiere articularse alrededor una narrativa adecuada, capaz justamente de dar soporte y respaldo simbólico al variopinto mundo de demandas insatisfechas que permanecen a la espera de ser aglutinadas en torno a significantes lingüísticos lo suficientemente ambiguos, y a la vez específicos, como para detonar que cada persona pueda desplazar y proyectar en ellos su particular universo de reivindicaciones concretas. Un ejemplo claro de esto –nos dice Žižek– es la tremenda fuerza opositora que Lech Wałęsa construyó alrededor del vocablo *solidaridad*. El filósofo esloveno está en lo correcto al señalar que "Solidaridad" es un significante ambiguo, y a la vez vacío, que permite a cada individuo instanciar en él los significados específicos que más sentido tengan según las circunstancias diversas en las que cada quien se encuentra. Semejante clase de expresiones permiten incorporar y representar a todos sin excluir a nadie; tal fue sin duda el secreto del enorme poder catalizador que el Sindicato Solidaridad tuvo en su momento para aglutinar una oposición generalizada al régimen comunista polaco donde la más disímbola variedad de intereses y motivos para oponerse al régimen terminaron por converger entre sí. Los nacionalistas conservadores acusaban a los comunistas de someterse a los soviéticos, los empresarios veían en los comunistas un obstáculo a sus ambiciones capitalistas, la iglesia católica responsabilizaba al gobierno de promover un ateísmo inmoral, para los campesinos los comunistas representaban la violencia moderna que

[306] Laclau, Ernesto. "Populism: What's in a name", en *Populism and the Mirror of Democracy*. Londres, Verso, 2015, pp. 32-49. Nuevamente recupero en todos estos párrafos sobre el populismo, parte de la explicación que he publicado anteriormente en Curcó, Felipe. "Populismo, hegemonía y autoritarismo democrático", *op. cit*.

había acabado con sus formas ancestrales de vida, los artistas e intelectuales eran víctimas de la censura y los obreros veían en el aparato poco más que un instrumento que los explotaba (y además, en su nombre, es decir, el de la clase obrera). La imposible alianza política entre estas posiciones que inicialmente eran no sólo divergentes, sino incluso antagónicas, sólo podía producirse bajo la bandera de un significante capaz de trazar una hibridación de demandas, es decir, una red de equivalencias que –al mismo tiempo que recogiera las expectativas de todos– lo hiciera en términos que designaran una unidad situada por encima de cualquier conflagración política. La solución a esto fue, precisamente, Solidaridad.[307]

La construcción social del populismo requiere dar con narrativas y significantes vacíos de este tipo que permitan a cada uno leer en ellos aquello que resulte más coherente con sus propias experiencias concretas de vida (por eso decíamos antes que es en el plano de la particularidad donde se ganan o pierden las grandes batallas ideológicas). Esta posibilidad de "leer" con claridad lo que pasa en su vida, los motivos de su dolor, lo que amenaza o afecta sus esperanzas, permite en última instancia a los individuos trascender y rebasar algo que Marx no habría sido capaz de explicar: la superación del esencialismo o determinismo social de clase que obstaculiza identificarse con causas pertenecientes a muy diversas y distintas realidades económicas y sociales.

La manera en que repentinamente una reivindicación específica comienza a condensar demandas aparentemente opuestas y divergentes, haciendo posible que lógicas de construcción de lo político doten de identidad y propósito común a intereses e ideologías completamente diversas, es algo que ciertamente Marx parece no haber anticipado nunca, pues, por ejemplo, ¿qué puede haber de común entre las características

[307] Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia, op. cit.,* pp. 14-15. Sigo aquí la explicación que anteriormente he dado en mi artículo publicado con anterioridad en Curcó, Felipe. "Populismo, hegemonía y autoritarismo democrático", *op. cit.*

de explotación y las necesidades que sufre una trabajadora de maquiladora en la frontera, una empleada en un salón de belleza, técnicos de la Boeing que laboran en centros urbanos, recolectores en plantaciones de algodón, un campesino que cultiva amapola o un dentista que ejerce –sin clientela– en el consultorio privado de un barrio acomodado de la metrópoli? En términos de Marx parece que nada. En términos de la construcción híbrida de equivalencias se hace posible, por el contrario, comprender cómo es que a través de la articulación adecuada puede llegar a construirse una identidad común entre grupos tan diversos como éstos.[308]

Es indudable que la sociedad se disgregaría en mero particularismo –y, por consiguiente, en una total impotencia política– si no ocurriera que las demandas pudieran encontrar expresión a través de una articulación populista capaz de aglutinarlas en torno a una lucha común. Por supuesto que esto nunca ocurre sin enfrentar resistencia por parte del poder. Si lo que da lugar al populismo es la lógica de equivalencias, aquello que permite neutralizar o intentar impedir que un movimiento popular cristalice y se vuelva amplio es lo que Laclau define como "lógica de diferencia".[309] La función de esta lógica (también denominada "institucionalismo") es lograr que cada demanda individual sea absorbida dentro del aparato burocrático, de modo lo suficientemente eficiente como para procesar

[308] He recuperado en todos estos párrafos sobre el populismo parte de la explicación que he publicado anteriormente en: Curcó, Felipe. "Populismo, hegemonía y autoritarismo democrático", *op. cit.* En efecto, Mouffe y Laclau han criticado el esencialismo marxista conforme al cual las posiciones de sujeto y las identidades sociales aparecen fijadas de antemano según la clase social y el lugar que se ocupa en el proceso económico de producción. En contraste con esto, Mouffe sostiene que "las identidades políticas no son expresión directa de posiciones objetivas en el orden social". (Mouffe, C. *Por un populismo de izquierda*. Trad. S. Laclau, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018, p. 63), sino que, por el contrario, la identidad de los sujetos se define a partir de la posición que cada uno de ellos tiene al interior de una determinada cadena simbólico-discursiva. Mouffe y Laclau, *Hegemony and Socialist Strategy Towards a Radical Democratic Politics*. Londres, Verso, 1985.

[309] Mouffe y Laclau, *Hegemony and Socialist Strategy Towards a Radical Democratic Politics, op. cit.,* pp. 100 y *ss.*

y atender institucionalmente cada demanda diferenciada y específica antes de que ésta llegue a politizarse y consiga vincularse con otras demandas colectivas que puedan detonar un movimiento social. Una situación se politiza precisamente a partir de que se populariza, es decir, cada vez que una reivindicación puntual comienza a tejer cadenas de equivalencias con otras reivindicaciones puntuales. Si eso sucede la protesta condensa una enorme cantidad de expectativas insatisfechas, rencores y frustraciones mezcladas fuertemente, anudadas entre sí. Cuando tal cosa ocurre –explica Žižek– la protesta pasa de referirse a determinada reivindicación particular ("¡Justicia para los detenidos!" "¡No más violencia!") a reflejar la dimensión universal (condensada) que esa específica reivindicación contiene. Lo que el institucionalismo o la lógica de diferencia busca es movilizar al aparato burocrático para intentar asegurar que la reivindicación puntual de un determinado grupo se quede en eso: en una reivindicación particular que no asuma la forma de una demanda condensada (por ejemplo: "¡abajo el gobierno!").

De ahí –concluye el esloveno– que los manifestantes se suelan sentir engañados cuando los gobernantes contra los que iba dirigida una queja aceptan resolver la reivindicación puntual, pues "es como si, al darles la menor (particular) les estuvieran arrebatando la mayor (universal), la cual era el verdadero objetivo político de la lucha".[310] Se trata de un fenómeno común que hemos observado muchas veces y que sólo se explica de esta forma (la tesis que en este libro defiendo es, de hecho, que sólo desde la psicología política se hace posible explicar fenómenos como éste). Por ejemplo, un grupo de estudiantes inician un movimiento de huelga en su universidad exigiendo la derogación de un reglamento. La autoridad accede de inmediato a la demanda puntual, pero como ésta condensa una enorme multitud de exigencias insatisfechas, el que la exigencia puntual sea atendida hace que

[310] Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia, op. cit.*, p. 40.

los huelguistas se sientan de inmediato engañados o traicionados. No puede menos que ser así, debido a que se percatan de que el cumplimiento de la exigencia específica equivale a la negativa a atender todo el resto de demandas en ella condensadas (la injusticia social, la falta real de salida al mercado laboral, la corrupción, la violencia estructural sistémica, la depauperación de las condiciones de vida).

Acontecimiento y transformación:
¿cómo logra una idea volverse hegemónica?

A la luz de todo lo anterior, podemos decir que el populismo sólo encuentra condiciones para prosperar cuando el institucionalismo (o la lógica de diferencia) se anuncia impotente para procesar institucionalmente el cúmulo de exigencias sociales no resueltas. Hablamos de un "momento populista" –dice Mouffe– cuando, bajo la presión de un régimen político o económico inoperante, "la multiplicación de demandas insatisfechas desestabiliza la hegemonía dominante".[311] En este tipo de situaciones se produce una dislocación que impide a las instituciones seguir garantizando la lealtad de la gente. Como consecuencia vemos el surgir de aquello que Gramsci denominó "una crisis de autoridad". Siguiendo a Laclau, Stavrakakis define la naturaleza de tales crisis como un género de "dislocación" en el orden pre-existente.[312] "Dislocación" refiere aquí a los límites estructurales de lo social, es decir, a un tipo de falla, producto de un *acontecimiento*, que desquebraja la columna vertebral del andamiaje institucional y rompe la estabilidad del *statu quo,* abriendo con ello un nuevo proceso de antagonismo y lucha discursiva dirigida a imponer una nueva narrativa capaz de ocupar y saturar el espacio de lo universal.

[311] Mouffe, C. *Por un populismo de izquierda, op. cit.,* p. 25.
[312] Stavrakakis, Yannis. "Populism and Hegemony", en Kaltwasser, R.; Taggart, P.; Ochoa-Espejo, Pettit; Ostiguy, P. (eds.). *The Oxford Handbook of Populism*, pp. 535-553. Oxford, Oxford University Press, 2019.

Bajo estas condiciones el populismo deja de ser percibido como una ideología a la que se le puede atribuir un contenido programático específico. También deja de ser entendido como una especie de régimen político. En lugar de ello pasa a anunciarse como un modo de hacer política y tejer alianzas entre diversas formas ideológicas que, además, es compatible con una enorme variedad de marcos institucionales.

Eso explica que –de llegar al poder– el populismo pueda adquirir diversas formas.[313] De volverse hegemónico, ello puede ciertamente dar lugar a lo que Norris ha denominado *democracia autoritaria*, esto es, regímenes que formalmente llevan a cabo elecciones periódicas pero que por diversas razones han retrocedido a modelos híbridos con instituciones formalmente democráticas que, sin embargo, operan bajo prácticas políticas fallidas que abiertamente violan los principios del liberalismo constitucional (lo cual a menudo implica el desmantelamiento del control judicial, la captura de los árbitros institucionales, el reescribir las reglas de juego democráticas para inclinar sistemáticamente el campo de juego en contra de los oponentes y la apropiación del tablero de juego con el fin de perpetuar la autoridad del gobierno en turno).[314] Sin embargo, aun cuando especialistas destacadas como Nadia Urbinati consideran que autoritarismo autoritario y populismo son indisociables,[315] yo encuentro que el autoritarismo democrático posee rasgos que no necesariamente son consustanciales al populismo (en tanto lógica de construcción de coaliciones), si bien sí puede ser inherente al populismo cuando éste se vuelve ya gobierno o poder, en especial si al lograr imponer una nueva hegemonía hace uso de esta condición para emprender la captura institucional de los órganos y árbitros constitucionales. En todo caso, lo paradigmáticamente distintivo entre una democracia

[313] Curcó, Felipe. "Populismo, hegemonía y autoritarismo democrático", *op. cit.*
[314] Norris, P. *Democratic Deficit. Critical Citizens Revised*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
[315] Urbinati, Nadia. "El fenómeno populista", en *Desarrollo Económico,* vol. 55, núm. 215, 2015, pp. 3-20.

liberal y una democracia autoritaria –como en su momento fue ejemplarmente explicado por Claude Lefort– es el hecho de que la primera reconoce abiertamente el espacio del poder como "un lugar vacío", es decir, un espacio que está concebido para que nadie pueda apropiarse definitivamente de él, lo cual significa que nadie puede legítimamente pretender ser la encarnación de alguna forma de autoridad incuestionable, incondicional o definitiva.[316]

Una consecuencia esencial implicada en la caracterización de Lefort es que en la democracia liberal, a diferencia de la democracia autoritaria, el Poder, la Ley y el Saber deben pensarse como constituyendo esferas diferentes y separadas, ya que sólo así logra impedirse que la autoridad pretenda ejercerse en nombre de algún fundamento inamovible e irreversible (como Dios o el Pueblo) De ahí que Lefort afirme que en el régimen verdaderamente democrático las figuras de la autoridad se hallan permanentemente en movimiento, por lo que "recurrentemente deben inventarse y reinventarse como resultado del modo en que el poder es representado y los procesos que tal representación involucra".[317]

Todo esto deja planteada al menos una duda. A la luz de lo anterior, ¿qué es entonces lo que en última instancia posibilita la transformación social? ¿Cómo logra una narrativa volverse hegemónica? Para que un contenido particular se vuelva hegemónico, no basta con que éste logre presentarse como universal. Para que un contenido particular colme el espacio de lo universal debe ocurrir algo más, a saber, que aquello universal recoja la tensión entre al menos dos contenidos particulares: uno que exprese los anhelos, deseos y necesidades de un grupo amplio, con intereses ya hibridados, y otro que exprese los intereses de las fuerzas dominantes. A este respecto resultan nuevamente ilustrativos los ejemplos de Žižek: durante la primera mitad

[316] Lefort, Claude. *The Political Forms of Modern Society.* Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 264.
[317] *Ibid.*, p. 265.

del siglo xx el fascismo se convirtió en plataforma hegemónica recogiendo temores y aspiraciones sociales que en su momento latían fuertemente en los países europeos donde éste se impuso, por ejemplo, desamparo profundo frente a la ausencia de un Estado de bienestar, frustración e impotencia ante el derrumbe del mercado laboral, deseo de pertenecer a una comunidad protectora y solidaria bajo la dirección de un gobierno fuerte. El mérito del fascismo fue ser capaz de recuperar todos estos miedos y aspiraciones para incorporarlos a una narrativa ideológica que al mismo tiempo que privilegiaba los intereses de los grandes capitales nacionales permitía legitimar con ello las relaciones de explotación y dominio. El deleznable antisemitismo imperante era la pieza que cerraba la pinza de esta operación, pues mientras que los judíos representaban la irracionalidad e inmoralidad de la explotación capitalista (misma que, por otra parte, se mantenía intacta), la manipulación de la *jouissance* permitió hacer del exterminio y el holocausto un pilar central de la utopía que prometía arribar a una vida comunitaria auténtica capaz de milagrosamente acontecer en el seno de un capitalismo estatal salvaje. Esto muestra –concluye Žižek– que las ideas hegemónicas nunca son sin más las ideas del grupo dominante, sino que generalmente consisten en una falsa apropiación de las reivindicaciones de los oprimidos para que, posteriormente, puedan ser integradas ideológicamente a los intereses y proyectos de los opresores.[318]

El cristianismo, dice Žižek, ofrece otro claro ejemplo de lo mismo. ¿Cómo pasó el cristianismo de ser una ideología marginal y sectaria, primero perseguida, después tolerada, a finalmente constituirse en credo dominante y religión oficial del Imperio con Teodosio? La respuesta es similar a otros casos, es decir, lo logró incorporando en primer término las aspiraciones de los grupos oprimidos ('la verdad está con los marginados', 'de ellos será el reino de los cielos') para luego conjugar estas aspiraciones y volverlas compatibles con las relaciones de poder

[318] Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia, op. cit.*, pp. 20-23.

existente ('poner la otra mejilla', 'dar a César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios', aceptar sin cuestionamientos la sumisión al poder político constituido). Esta apropiación que el poder hace de las ideas y expectativas de los sectores depauperados, adaptándolas a las coordenadas de dominación imperante, es por ello siempre contradictoria: la visión orgánica y nostálgica que inspira el anhelo fascista por recuperar la bucólica vida comunitaria pre-moderna, es en realidad incompatible –como en su momento lo hiciera ver Heidegger pese a su apoyo al nacional-socialismo– con la tecnologización y el orden hiperracional-burocratizado del Estado totalitario. De igual forma la sumisión del oprimido a las relaciones de explotación que lo humillan, es incompatible con la emancipación espiritual y material que promete el cristianismo.[319]

Todo ello nos conduce a advertir algo esencial. Cualquier operación ideológica de esta índole supone como estamento o base central la activación de los mecanismos que hemos visto a lo largo de este libro: mecanismos de desplazamiento y condensación, la *jouissance* y los mecanismos de preferencias adaptativas, pero también aquellos vinculados a la aceptación acrítica del poder como lo son los fantasmas de regulación del deseo y confianza en la autoridad a través de la proyección del dispositivo *sujeto-supuesto-saber*.

Recordemos que los individuos desplazamos nuestra frustración (o frustraciones) hacia distintas fantasías (o fantasmas, como los llama Lacan). Estas fantasías regulan nuestros deseos y expectativas, nuestras esperanzas de goce, condensándolas en exigencias puntuales que, sin embargo, albergan esperanzas amplísimas (aunque a menudo no seamos capaces de percatarnos de ello). A su vez esto explica que nos identifiquemos con formas de activismo, proyectos, causas o modelos ideológicos que, lo sepamos o no, alimentan la ilusión de lograr satisfacer las faltas o fallas que son inherentes a nuestra *jouissance* perdida. Estos complejos procesos de proyección, desplazamiento,

[319] *Idem.*

condensación e identificación constituyen la plataforma que soporta tanto a la hegemonía, como a la lógica de equivalencias que se halla por detrás del populismo. Dicha red de equivalencias funciona como catalizador que integra (condensando) el heterogéneo mundo de demandas insatisfechas. El populismo como lógica de lucha nace a partir de esta construcción de lo social sostenida en la hibridación de intereses para, una vez en el poder, apropiarse de este universo de exigencias, volviéndolas compatibles con los intereses que promueve la élite dominante. De ahí que Lacan haya advertido a lo largo de su vida, no sin pesimismo, que toda lucha social termina siempre desembocando en la destrucción de un amo con el fin de instaurar un amo nuevo distinto, pues el individuo es incapaz de vivir sin lo que el propio Lacan llamó 'nombre del padre', es decir, el principio de ley y/o autoridad que permite a los humanos estructurar su experiencia organizando simbólicamente nuestra realidad.[320]

[320] En la psicosis, dice Lacan, existe una estrecha relación entre la función que este principio cumple en la organización de la experiencia y aquello que Lacan denominó el *point de capiton,* es decir, el significante que en toda cadena de significación sirve de punto de referencia a modo de 'punto de anclaje' que permite unir un conjunto de significantes. Este punto de anclaje, por ejemplo, podría serlo el término 'naturaleza' (en la narrativa ecologista), o la categoría de 'clase social' (en la narrativa marxista). A este respecto puede verse, Lacan, Jacques. *El seminario. Libro 3: Las psicosis.* Trad. Jacques-Alain Miller, Buenos Aires, Paidós, 1995.

Apéndice
(Psicología evolutiva: altruismo, conflicto y cooperación social)

Ultrapolítica populista y formas de represión de lo político

La forma en que he terminado el último capítulo de este libro podría llevarnos a creer que Lacan descreyó de toda posibilidad de transformación social verdadera o radical. Sin embargo, lo cierto es que en su obra encontramos tanto una ontología de carácter negativo como una de carácter positivo. Por 'ontología negativa' entiendo todo aquello que niega la posibilidad de una acción auténtica, creativa, libre o verdaderamente espontánea. En este punto Lacan coincide con Kuhn: todos los encuentros con lo real, con la anomalía, terminan por reducirse a lo esperado, debido a que –tanto en ciencia como en política– la anomalía tiende a ser neutralizada y diluida en paradigmas pre-existentes que buscan asimilar lo anormal a lo normal. La ontología positiva, por el contrario, alude en Lacan a la ilusión y el deseo del acto creativo, la posibilidad del cambio verdadero. En este punto la coincidencia de Lacan sería con Castoriadis: la comunidad social es capaz de transformarse a sí misma haciendo de la autotransparencia de sus propias prácticas conversacionales, y del no ocultamiento de su origen imaginario bajo ilusorias proyecciones e

identificaciones sociales, un ideal a seguir.[321] Este ideal, por supuesto, se inspira en un deseo sublime, pues es un deseo que nunca llegará a colmarse ni realizarse por completo, entre otras cosas porque los límites de la política (la construcción simbólica de un orden social estable y acabado) se extienden hasta la frontera que fija lo político (el momento del conflicto que exhibe las fallas o límites de toda simbolización).

Son varias las formas en que la política gestiona el conflicto, reprimiendo, ocultando o negando lo político. En el capítulo anterior vimos el modo en que el mecanismo liberal hace esto, formulando el conflicto en torno a lo sustantivo como algo que sucede dentro de normas procesales que lo autorizan y regulan, siendo precisamente esta 'autorización' lo que alienta el intento de diluir el conflicto en un no-conflicto. Ello se logra intentando constreñir lo antagónico a normas claras desde las cuales se haga posible reconducir el desorden al orden establecido por dichas normas, orden que a su vez se ve consolidado gracias a una forma artificial de *hiper-consenso* que no deja lugar a la posibilidad de disenso o cuestionamiento profundo de las reglas procedimentalmente instituidas.

Existe, sin embargo, cuando menos otra forma relevante de negación del conflicto: *la post-política*. Lo distintivo de la postpolítica (usando un término psicoanalítico lacaniano) es que no se dirige a reprimir u ocultar lo político, sino a *forcluirlo*, es decir, eliminarlo por completo.[322] Permítaseme

[321] Para ahondar en la ontología positiva desde la cual Castoriadis lee a Lacan, Castoriadis, Cornelius, *The Imaginary Institution of Society.* Trad. del griego Kathleen Blaney, Cambridge, Polity, 1987. En el optimista análisis de Castoriadis, la democracia puede definirse como un mecanismo que permite una rearticulación (y modificación) continua del campo simbólico constituyente de la sociedad.

[322] El término "forclusión' fue introducido por Lacan en la última clase de su seminario dedicado a la psicosis (que ya he citado anteriormente), correspondiente al 4 de julio de 1956, para referir a un mecanismo de defensa extrema que va más allá de la represión. Para describirlo Freud usó el término *Verwerfung*, una forma de deformación consistente no en reprimir una representación intolerable, sino en impedir que ésta pueda llegar siquiera al sujeto: una especie de alucinación inversa que impide a la persona ver lo que está ahí.

explicarlo. La postpolítica comienza por subrayar la necesidad de abandonar las viejas divisiones ideológicas, para hacer de todos los problemas habitualmente considerados políticos problemas en realidad técnicos. Durante décadas, por ejemplo, la hegemonía neoliberal se fundamentó en la despolitización de todos los asuntos públicos. Pretendió diluir los dilemas éticos y los antagonismos morales en discusiones de tipo científico o estratégico, decretando con ello el fin del antagonismo político e inaugurando la era del consenso postpolítico, un consenso que reducía la política a mera competencia entre élites dentro de un terreno neutral en el que la "neutralidad" se definía como imposibilidad de trastocar ninguna jerarquía de privilegios. Por consiguiente, Žižek está en lo cierto cuando señala que la postpolítica se resume en ese conocido lema de Deng Xiaoping en los años sesenta: "poco importa si el gato es blanco o pardo con tal de que cace ratones".[323]

La idea parece atractiva. Prescindamos de los prejuicios y apliquemos las ideas que funcionen. Suena muy bien, pero, entonces, la cuestión que claramente surge es: ¿y cuáles son las ideas que funcionan?[324]

La respuesta postpolítica es obvia: las ideas que funcionan son aquellas que permiten gestionar los asuntos sociales dentro (y sólo dentro) de las actuales relaciones socio-políticas existentes (de ahí que Žižek diga que "una economía despolitizada es la ignorada fantasía fundamental de la política posmoderna").[325] Es precisamente aquí donde reside la farsa de la postpolítica, pues el verdadero momento de lo político, del *acontecimiento* que permitiera transformar el orden, tendría que consistir en una forma de intervención que no simplemente reprodujera las relaciones de dominio existentes, sino que las transformara. En palabras de Žižek: "el verdadero acto político no es simplemente cualquier cosa que funcione

[323] Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia, op. cit.*, p. 32.
[324] Retomo este párrafo de un trabajo previamente publicado, en Curcó, Felipe. "Populismo, hegemonía y autoritarismo democrático", *op. cit*.
[325] Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia, op. cit.*, p. 113.

en el contexto de las relaciones existentes, sino precisamente aquello que modifica el contexto que determina el funcionamiento de las cosas".[326] Quiere decir esto que –de acuerdo con Žižek– lejos de entender la política como "el arte de lo posible", debiéramos entenderla exactamente como lo contrario: aquello que, al igual que el *acontecimiento,* es capaz de generar retroactivamente sus propias condiciones de posibilidad. En otras palabras, deberíamos entender la política como el arte de lo imposible.

Al explicar en el capítulo anterior la 'lógica de equivalencias' que da lugar al populismo, así como la 'lógica de diferencia' que busca desarticularlo, vimos que esta última opera a través de una burocracia tecnificada que moviliza todo un aparato de expertos y especialistas dirigido a lograr que las reivindicaciones puntuales sean inmediatamente resueltas para quedar sólo en eso: en reivindicaciones que no den lugar a una construcción de red de equivalencias capaz de detonar una movilización popular. No sorprende entonces, como dice Žižek, que este cierre sofocante acabe generando explosiones de violencia irracionales, pues éstas se vuelven la única vía para desahogar esa energía condensada en demandas puntuales que aglutinan más frustración de lo que ellas mismas expresan. Debido a que la función de la postpolítica consiste justamente en eliminar del horizonte de la imaginación social la mera idea de una posibilidad de superar el orden capitalista, es como si toda esa energía crítica reprimida tuviera que exudarse, trasladarse, desplazarse hasta encontrar una vía de escape. Es ahí donde la estructura del Gran Otro social genera válvulas de escape inofensivas que dejan intactas las bases hegemónicas que sostienen al régimen vigente a la vez que permiten desplazar toda esta frustración reprimida hacia temas inofensivos como la defensa de la diversidad cultural, los diferentes 'estilos de vida', las identidades 'fluidas' y, en general, la tolerancia hacia toda forma de variedad que no resulte amenazante para

[326] *Ibid.,* p. 32.

la estructura socio-política dominante. Ello permite que la postpolítica pueda ser definida (en términos de Žižek) como el 'régimen del no-acontecimiento", es decir, el régimen donde las condiciones estructurales-núcleo (economía, corrupción, injusticia social) logran permanecer básicamente inalteradas.

La postpolítica tiene un anverso que alcanza el mismo resultado, pero operando en sentido inverso: aquello que Žižek llama la 'ultra política'. Aquí el mecanismo consiste en despolitizar el conflicto extremándolo. Se trata de la estrategia empleada por regímenes de corte populista o totalitario una vez que se han hecho del poder. Consiste en expurgar aquello que hacia el interior es conflictivo para crear una oposición tajante y artificial entre el 'ellos' y el 'nosotros', donde el 'ellos' corresponde al enemigo externo que hay que combatir. El régimen populista sólo puede existir creando enemigos, pues necesita alguien a quien culpar. Eso permite negar la existencia de fallas, injusticias, o atrocidades que sean responsabilidad propia. La ultra política sigue un mismo guion. Hacia dentro fidelidad y lealtad ciega. Sumisión adentro, un enemigo al cual atribuir los errores, afuera. Por eso para el populismo es más importante la intensidad de las lealtades que su extensión. Lo que busca la ultra política no es ampliar el consenso o el apoyo electoral del grupo dominante, sino crear conflictos cada vez más intensos. Por esta guisa, y siguiendo el diagnóstico de Schmitt, lo político pierde sustancia propia, de este modo todo se hace susceptible de convertirse en político para transformarse en ariete de lucha contra el enemigo: la historia, el arte, la familia, la educación, la cultura, los afectos y aspiraciones legítimas de las personas; todo se vuelven trinchera de batalla. Para esta demagogia no hay rito más puro que ofrendar la eficacia y la rendición de cuentas al altar de la ideología. Paradójicamente esta lógica aspira a cancelar el conflicto extremándolo. En la medida en que la distancia entre las huestes leales y aquellos que mantienen puntos críticos se intensifica más y abre abismos cada vez más grandes, ello conduce a la cancelación de toda posibilidad de

diálogo. La cancelación de la discusión conlleva al bloqueo del debate, dando lugar a que la sana polémica pública pueda ser poco a poco reemplazada por la adhesión incondicional y el atrincheramiento en posturas ideológicas tan autocontenidas como irreductibles entre sí.

Psicología evolutiva: equilibrio y altruismo

La relación entre el conflicto (lo político) y su estabilización (la política), tanto como los conflictos distintivos de aquello que hemos llamado ultrapolítica, han sido abordados por la psicología política desde un punto de vista innovador y fascinante: la psicología evolutiva. En este apartado comenzaremos por explicar primero el altruismo y la conducta cooperativa (desde un punto de vista evolutivo), para posteriormente dedicar los apartados subsecuentes a analizar el conflicto desde el mismo punto de vista de la psicología evolutiva.

El avance en materia de psicología evolutiva en los dos últimos tercios de siglo ha sido tan prolijo y de tal envergadura que pretender resumirlo de modo exhaustivo subrayando sus aportes más significativos sería tarea más propia de una enciclopedia que de un modesto apéndice final. Mi intención aquí, empero, es dejar tan solo apuntadas (sin ánimo exhaustivo) algunas de las raíces y estudios clásicos que poco a poco han ido dando lugar a la configuración de esta importante subdisciplina de la psicología moral y política.

Podemos decir que una plataforma común ha guiado los trabajos en esta materia: la idea de equilibrio. El punto de vista que sustenta esta plataforma es sencillo de explicar. Todos los organismos vivos requieren organizarse a partir de una determinada estructura que les permita lidiar y actuar con su medio ambiente. Esta organización interna se articula alrededor de procesos sistemáticos, más o menos coherentes, que a su vez dan lugar a una cierta forma de programación que permite a cada organismo vivo responder a las exigencias de su entorno.

Dicha programación está dirigida siempre a lograr un estado de equilibrio. Podemos decir que hay equilibrio cuando la estructura de un organismo le permite dar una respuesta más o menos bien adecuada a cada demanda proveniente del exterior. Esto es así tanto para las formas más primitivas y básicas de vida (por ejemplo, las bacterias) como para organismos evolutivamente más complejos como los humanos.

Detengámonos por un momento en las bacterias. Su cuerpo está constituido por una célula y dicha célula ni siquiera tiene núcleo. Estos organismos tan simples, no obstante, son capaces de recrear las más complejas dinámicas sociales. Al igual que cualquier organismo vivo las estructuras unicelulares son capaces de detectar determinadas condiciones en el entorno y luego responder con las acciones que son necesarias para adaptarse a él. Así sabemos –por mencionar un ejemplo brindado por Damasio– que las bacterias que crecen en un entorno rico en nutrientes pueden permitirse vivir una vida relativamente independiente, mientras en cambio las bacterias que viven en sustratos en los que los nutrientes son escasos deben competir con otros grupos con el fin de obtener recursos y colonizar su territorio. Para tal fin se agrupan en colonias. De este modo las bacterias pueden alinearse físicamente para formar barreras, secretar moléculas que formen velos de protección para el conjunto y cooperar con otras bacterias genómicamente emparentadas. Incluso, advierte Damasio, las bacterias emulan acciones como detectar miembros que no colaboran lo suficiente en la defensa del grupo, evitándolos o aislándolos.[327]

Tal y como ocurre en otras especies, significa esto que las bacterias son capaces de regular su actuar según un patrón automático que en muchos sentidos anticipa el comportamiento humano. De forma similar insectos, hormigas, abejas, avispas o termitas establecen rutinas elaboradas, dividen el trabajo para obtener recursos de manera inteligente, transforman

[327] Damasio, Antonio. *El extraño orden de las cosas*. Trad. Joandomenec Ros. Barcelona, Ed. Ariel, 2018, pp. 26-41.

materia prima en productos útiles para su subsistencia y luego gestionan la distribución de tales productos. Incluso poseen instrumentos comunicativos que les permiten transferirse mutuamente información valiosa, tal y como ocurre con los lenguajes humanos. Por supuesto, dada la importancia de distinguir entre comportamientos conscientes y mecanizados, los científicos cognitivos tienen cuidado en definir estos procesos como 'funciones' y no como 'intenciones'. Lo relevante en todo caso es que –en términos generales– podemos decir que la vida se auto regula respondiendo de forma más o menos exitosa a las distintas presiones que provienen del entorno. Ello hace que el equilibrio interno que un ser vivo construye sea siempre precario. Tan pronto un ser biótico desarrolla una serie de respuestas que le permiten actuar de modo eficiente frente a los desafíos externos, las exigencias del medio ambiente cambian, por lo que la vida requiere irse estructurando a partir de nuevas formas de organización cada vez más complejas que permitan ir alcanzando equilibrios más amplios y estables, orientados ya no sólo a la supervivencia, sino a la prosperidad o proyección de la vida hacia el futuro de la especie.

Uno de los principales retos (comenzando por Darwin) que las teorías evolutivas tuvieron que enfrentar desde sus inicios, consistió en lograr explicar por qué los organismos varían o cambian, y a qué obedece exactamente que algunos de ellos logren alcanzar formas de equilibrio más estables que otros. A excepción de gemelos monocigóticos, en ninguna especie existen miembros biológicamente idénticos. Muchas de estas variaciones son negativas (reducen la probabilidad de reproducción y sobrevivencia), mientras que muchas otras son benéficas (aumentan la probabilidad de éxito frente a rivales). Debemos a Darwin y Mendel haber podido mostrar que tales variaciones obedecen a patrones no intencionales, sino más bien aleatorios (respuestas azarosas en el equilibrio interno que responden correctamente a los cambios igualmente azarosos del medio ambiente). Gracias a la genética, hoy día sabemos que los genes son secuencias de moléculas ensartadas

en estructuras microscópicas llamadas cromosomas y que cuando las células sexuales se multiplican, mucha de la información genética que se transmite se 'desordena' o copia de modo inexacto, dando lugar a que se produzcan mutaciones y se genere información genética novedosa. Algunos de los organismos portadores de esta nueva información genética adquieren ventaja adaptativa sobre sus compañeros al serles transmitidas características que aleatoriamente se adaptan mejor a las modificaciones del entorno. Por consiguiente, estos organismos adquieren mayores probabilidades de salud, supervivencia y capacidad de reproducción sexual, lo cual favorece la posibilidad de que su información genética siga siendo transmitida a la generación siguiente.

Todo esto sugeriría que la naturaleza tiende a seleccionar el comportamiento que contribuye directamente al éxito reproductivo individual, aunque si ello fuera realmente así, no habría manera de explicar la proliferación de rasgos altruistas entre numerosas especies no humanas. Si la razón por la que ciertas mutaciones genéticas aleatorias comienzan a prevalecer entre los miembros individuales de una especie obedeciera únicamente a que éstas equipan mejor al individuo para adaptarse y asegurar su reproducción, ¿cómo lograríamos dar cuenta, entonces, de que en ciertas especies sigan prevaleciendo (y reproduciéndose) individuos generosos que, debido precisamente a su generosidad, constantemente ponen en riesgo sus posibilidades reproductivas? Pensemos, por ejemplo, en aquellos homínidos que suelen dar la voz de alarma en sus manadas cuando descubren a un predador en las cercanías. La voz de alarma que alerta a los demás sobre un peligro atenta no solamente contra el interés individual del animal que atrae sobre sí la atención del predador, sino que exhibe una conducta de sacrificio que claramente reduce las posibilidades de sobrevivencia y éxito reproductivo individual. Si los individuos que tienen rasgos altruistas al interior de una especie tuvieran menos probabilidades de sobrevivencia y reproducción, tales rasgos altruistas tenderían con el tiempo a

desaparecer. El hecho, no obstante, es que en muchas especies ocurre lo contrario. Por ejemplo, las hormigas obreras que cuidan los rebaños de áfidos y cultivan hongos para alimentarse no son capaces de reproducirse. En la medida en que sin cierta dosis de sacrificio y altruismo las conductas que dan lugar a la cooperación social (base de la política) no serían posibles, la teoría de la evolución está obligada a dar cuenta cómo es que tales conductas, pese a todo, llegan a ser favorecidas por la selección natural. ¿Qué tienen que decir los estudios evolutivos acerca de esto?

La respuesta tuvo que esperar al surgimiento de la genética del altruismo elaborada por vez primera en la década de los sesenta del año pasado, a raíz de la publicación del clásico trabajo de William Hamilton sobre la evolución genética del comportamiento social.[328] Hamilton sostuvo la tesis de que a menudo lo que la selección natural favorece no es el éxito reproductivo de los organismos, sino el éxito reproductivo de sus genes. Podría parecer que ambas cosas significan lo mismo, pero no es así. La diferencia reside en que los organismos se hallan genéticamente relacionados por lo que ha sido denominado "coeficiente de parentesco", es decir, la probabilidad de que un individuo promedio comparta un porcentaje elevado de su material genético con un descendiente común. Esto permite explicar cuál puede ser la base del comportamiento altruista hacia parientes cercanos, pues ayudar a individuos con los cuales se guarda algún coeficiente de parentesco tiene sentido biológico. Cuando ello ocurre, más que auxiliar a tal o cual individuo lo que en realidad se hace es contribuir a que prevalezcan los genes compartidos con ellos.

Sin embargo, esto no alcanza a explicar cuál podría ser la base evolutiva del altruismo entre individuos no emparentados genéticamente. Hubieron de pasar algunos años para que el problema de arrojar luz sobre las razones del altruismo entre

[328] Hamilton, W. D. *The Narrow Roads of Gene-Land*, vol 1: *The evolution of social Behavior,* Nueva York, W. H. Freeman [1966], 1996.

individuos sin parentesco fuera abordado por vez primera con la publicación en 1971 del artículo clásico de Robert Trivers titulado "La evolución del altruismo recíproco".[329] La tesis del artículo resultaba tan sencilla como sugerente: el altruismo no relacional (es decir, entre individuos no vinculados genéticamente) es evolutivamente estable pues aun si las conductas supererogatorias o generosas representan sin duda un costo elevado –o hasta una amenaza– para la sobrevivencia del miembro aislado, la interacción de este miembro aislado con otros individuos altruistas aumenta enormemente las probabilidades de éxito del grupo. Tal es obviamente la base de los sistemas políticos de interacción social entre los humanos. Cooperar en grupo favorece un equilibrio que permite responder con mucho mayor eficacia a los riesgos del entorno, al menos en comparación a los riesgos que ese mismo grupo enfrentaría de no contar entre sus filas con miembros que cooperan y se ayudan entre sí.

A raíz de la publicación del trabajo de Trivers comenzaron a proliferar muchos estudios sobre el altruismo recíproco en especies no humanas. Quizá el más conocido de ellos haya sido el trabajo de campo de Gerald Wilkinson sobre el comportamiento solidario de los murciélagos vampiros. Estos animales se alimentan principalmente de la sangre que logran absorber de animales como vacas y caballos que se hallan dormidos. Los animales de los que se alimenta esta especie deben estar dormidos puesto que extraer su sangre requiere no provocarles dolor haciéndoles una incisión imperceptible. Para ello la saliva del vampiro contiene un anestésico local que permite que la fuente de alimento no reaccione interrumpiendo el proceso de alimentación que ocurre a sus expensas. En una sola noche los murciélagos pueden tomar hasta el doble de su peso en sangre, pero no pueden pasar más de quince horas sin alimentarse. Esto es especialmente grave para aquellos murciélagos

[329] Trivers, R. "The evolution of reciprocal altruism", en *Quaterly Review of Biology*, 46, 1971, pp. 35-57.

que no siempre son diestros en el arte de morder sin dolor a sus víctimas y por ello deben regresar a sus guaridas con el estómago vacío. Wilkinson pudo constatar entonces que en las cuevas de murciélagos se tejen lazos comunitarios que hacen que, en cuanto uno de ellos comienza a padecer alguna hambruna peligrosa, de inmediato sus compañeros salgan a obtener sangre para luego regurgitarla en la boca de quienes tienen hambre.

En las últimas décadas surgieron estudios como el de Hammerstein que pusieron en duda los hallazgos de Wilkinson, afirmando que la conducta cooperativa de los murciélagos en realidad era un caso de selección por parentesco [*kin selection*] entre individuos con un coeficiente de parentesco superior al 30%.[330] Sin embargo, y aun si ello fuera así, persiste el hecho de que el altruismo recíproco no parental es una constante en numerosas especies. Abejas u hormigas cooperan a gran escala al igual que los mamíferos superiores. El sentido de justicia y nuestra propensión a sancionar conductas inapropiadas (como la obtención indebida de recursos) se halla presente incluso en la conducta de diversos primates. Es de sobra conocida la investigación de Sarah Brosnan y Frans de Waal del Centro Nacional Yerkes de Investigación de Primates de la Universidad Emory en Atlanta. Colocaron a parejas de monos capuchinos a realizar diversas tareas por las cuales recibían como recompensa un pepino, pero cuando de pronto uno de los monos veía que su compañero era recompensado por el mismo trabajo, y sin razón alguna, con una uva (algo que para ellos es un manjar delicioso en comparación al frugal pepino), el mono ultrajado reaccionaba con furia ante la injusticia, arrojando el pepino a la cara del facilitador.[331]

[330] Hammerstein, P. "Why Is Reciprocity So Rare in Social Animals?", en Hammerstein, P. (ed.), *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation,* MIT Press, Cambridge Massachusetts, 2003, pp. 55-82.

[331] Brosnan, S. F. y De Waal, F. B. M., "Monkeys reject unequal pay", en *Nature* 425, 2003, pp. 297-299.

En el caso humano, el altruismo recíproco que da lugar a la cooperación social posee elementos culturales que no se hallan presentes en otras especies. Eso explica que nuestras redes de cooperación puedan darse a gran escala y de manera flexible. Mientras el resto de los homínidos suelen cooperar solamente en cuadrillas de no más de 30 individuos (que se conocen siempre directamente entre sí), el *homo sapiens* fue capaz de generar redes mucho más extensas de cooperación gracias al lenguaje figurativo y a que nuestros léxicos son capaces no sólo de transmitir información, sino de generar creativamente realidades (en el sentido que vimos el término 'realidad' tiene en Lacan). De acuerdo con Harari estas figuras simbólicas e imaginarias creadas por el lenguaje (tal y como puede serlo, por ejemplo, la idea de 'nación', 'Dios' o cualquier otra similar) favorecen la cooperación al agrupar en torno suyo a cientos de miles de individuos que jamás han tenido contacto directo y, por ende, no se conocen entre sí, pero que se muestran dispuestos a trabajar juntos en torno a mitos comunes e imaginario colectivo.[332] Dawkins o Dennet han inclusive encontrado que muchas de estas creencias culturales pueden ser definidas como unidades mínimas de transmisión cultural (*memes*, las llama Dawkins) cuyo comportamiento evolutivo puede compararse al de los genes o al de los virus. Al igual que los virus, las creencias necesitan subsistir y replicarse a través de otros organismos vivos. Las creencias tienen el poder de infectar grupos enteros y, según qué casos, hay creencias que, al igual que los agentes microscópicos acelulares, tienen la capacidad de matar a sus huéspedes. Al mismo tiempo, el número de copias de estos elementos puede variar en función de las interacciones entre las características que los definen y las condiciones del medio ambiente en el cual se encuentran.[333]

[332] Harari, Yuval Noah. *Homo Deus, op. cit.*

[333] Dawkins, R. *The Selfish Gene,* Oxford, Oxford University Press, 1976, y Dennet, D. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life,* Londres, Penguin, 1995.

La teoría evolutiva de los fundamentos políticos y morales

En la misma línea de la psicología evolutiva, Jonathan Haidt ha mostrado sugerentemente la existencia de ciertos módulos biológicos de conducta que, enquistados en lo más hondo de nuestra biología y estructura antropológica, constituirían la base no solamente de nuestros comportamientos políticos y morales, sino también de aquello que da lugar a que la gente se encuentre dividida entre ideas políticas progresistas o conservadoras. Ello plausiblemente ofrecería algunas hipótesis evolutivas respecto a cuáles pueden ser las raíces de las que derivan diversas formas de post-política y ultra política que expusimos al inicio de este apéndice. En específico, el profesor de la Universidad de Nueva York ha identificado cinco módulos morales que habrían favorecido el proceso evolutivo humano..[334]

1. *El módulo del cuidado/daño*. El fundamento evolutivo de este módulo habría surgido como respuesta al desafío adaptativo que nuestra especie hubo de afrontar al tener que cuidar a crías especialmente vulnerables. Un rasgo que diferenció a los humanos del resto de los homínidos fue la capacidad de caminar erectos sobre dos piernas, lo cual reportaba ventajas sobre otros primates, como el poder examinar la sabana en busca de presas o enemigos (además de liberar los brazos para permitir usarlos como herramientas). Sin embargo, el esqueleto de los primates se había desarrollado durante millones de años para sostener a un animal que andaba en cuatro patas y no tenía un cerebro especialmente grande. Una andadura erecta requirió de las hembras caderas más estrechas, lo que redujo el canal del parto justo en el momento en que el cerebro aumentaba de tamaño. La muerte en parto se volvió un riesgo cada vez más alto para las mujeres, de modo que a aquellas que parían antes, cuando la cabeza del niño era todavía pequeña, fueron

[334] Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind, op. cit.*, pp. 191-224.

capaces de sobrevivir más. Como consecuencia, la selección natural favoreció nacimientos más tempranos, si bien el precio a pagar por ello fue que, en comparación con otros animales, las crías humanas nacieran mucho más desvalidas y con sistemas vitales aun no adecuadamente desarrollados. De ahí que posiblemente la especie haya experimentado la necesidad evolutiva de volverse especialmente sensible a los signos de sufrimiento y necesidad, así como a disponernos en contra de la crueldad.[335]

2. *El módulo de la equidad/engaño*. Una de las muchas hipótesis que intentan explicar el éxito que el *homo sapiens* tuvo sobre otras especies humanas ya extintas como los neandertales y denisovanos, es que los primeros fueron capaces de tejer redes mucho más amplias de cooperación gracias a que poseían un lenguaje que no sólo transmitía información, sino que además podía generar creativamente ficciones colectivas capaces de aglutinar a un gran número de individuos en torno a mitos comunes. Según Haidt, el fundamento de la equidad/engaño habría surgido como respuesta a la necesidad de afianzar estos sistemas de cooperación permitiendo al grupo cosechar los beneficios de la misma sin exponerse a ser explotados por individuos tramposos o aprovechados. Este módulo obedecería, pues, a la necesidad de generar las bases adecuadas para el altruismo recíproco no parental recién analizado en el apartado anterior (cuando mencionamos los estudios de Trivers y Wilkinson).
3. *El módulo de la lealtad/traición*. De acuerdo con Robin Dunbar, profesor de psicología evolutiva de la Universidad de Liverpool, una de las razones que presionaron evolutivamente la aparición del lenguaje fue la necesidad de chismorrear.[336] La teoría de Dunbar es hoy día ampliamente aceptada por diversos estudios que la respaldan. Según esta hipótesis la cooperación social requiere no sólo que hombres y mujeres puedan comunicarse

[335] *Ibid*., p. 223.
[336] Dunbar, Robin. *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.

información acerca de peligros que les acechan o sobre dónde hay fuentes de alimentación cercana. Más relevante incluso que eso lo sería el lograr comunicarse los datos que favorecen o entorpecen dicha cooperación. Ésta sólo puede darse si se sabe quién en la tropilla odia a quien, quién es honesto, agradecido o resentido, en quién se puede confiar y en quién no. La cantidad de información que en un grupo pequeño o mediano (ya no digamos grande) y con lealtades cambiantes se debe obtener y almacenar es apabullante. Los simios la valoran en extremo, pero su modo de obtenerla es demasiado limitada y prácticamente se reduce en establecer lealtades a través del acicalamiento mutuo. Conforme los grupos sociales se vuelven más complejos se vuelve necesario establecer redes, forjar alianzas, ganar amigos y neutralizar a potenciales enemigos. En tales circunstancias, chismorrear se vuelve el mecanismo más eficiente para obtener información fiable a espaldas de la gente. Los primeros chismosos, sostiene Dunbar, fueron por eso también los primeros informantes que buscaron comunicar al grupo social información necesaria para protegerlo de tramposos y gorrones. El fundamento de la lealtad/traición habría surgido precisamente como respuesta a la necesidad de formar y mantener coaliciones, premiando a aquellos individuos que respetan las reglas de juego y son leales compañeros de equipo, y sancionando a aquellos otros que se revelan como traidores (buscando a menudo aprovecharse de los otros).

4. *El módulo de la Autoridad/subversión.* Como consecuencia del módulo anterior, el fundamento de la autoridad responde a la necesidad de generar estructuras sociales jerarquizadas en torno a principios de obediencia que permitan resolver problemas de acción colectiva que de otro modo serían irresolubles. La jerarquización de las relaciones sociales obedece a un problema fundamental: forzar la cooperación cuando –tal y como vimos en el capítulo segundo– se requiere generar bienes públicos (como la seguridad o enfrentar a grupos adversos), especialmente en entornos donde se reproduce un dilema del prisionero y la estrategia racional dominante es la no-cooperación. Evolutivamente

el origen de la autoridad parece estar vinculado al sedentarismo y el descubrimiento de la agricultura. Durante cientos de miles de años nuestros antepasados parecen haber vivido en bandas de cazadores recolectores nómadas fundamentalmente igualitarias. Antropólogos y psicólogos evolutivos como Boehm o De Wall han estudiado las asombrosas similitudes entre la política de los humanos y los chimpancés. Como también lo han documentado Conradt y Roper, en grupos nómadas de primates es común hallar prácticas rudimentarias e igualitarias de democracia (por ejemplo, cuando por razones climáticas el grupo debe cambiar de geografía y moverse a zonas más favorables, es común que al llegar a una disyuntiva un líder tome un camino y otro líder opte por una ruta distinta). La tropilla se divide entonces en torno a quienes apuestan por una ruta y quienes apuestan por otra, hasta que al final el grupo menos numeroso se une a la ruta elegida por la mayoría.[337] Las jerarquías verticales surgen, al parecer, al momento en que los grupos se vuelven más sedentarios (en el caso humano esto va de la mano con el surgimiento de la agricultura y la domesticación de los animales, lo que a su vez paulatinamente dio lugar al surgimiento de la propiedad privada). Tanto en humanos como chimpancés, sorprende que machos alfas y autoridades no sólo liderean, sino que también cumplen importantes funciones sociales como mediar en conflictos públicos.

5. *El módulo del Asco/Santidad/Pureza*. Este módulo, finalmente, tiene su causa evolutiva en la necesidad biológica de evitar patógenos o parásitos que pongan en riesgo la subsistencia. Su correlato biológico está en el sistema límbico del asco. Así como la función de la náusea es prevenirnos de aquellas sustancias contaminadas o contaminantes que podrían poner en riesgo nuestra salud, la función de su equivalente módulo moral es

[337] Boehm, C. *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1999; De Waal. F. B. M. *Chimpanzee Politics,* Nueva York, Harper and Row, 1982; Conradt, L., Roper, T. J., "Democracy in animals: the evolution of shared group decisions", en *Proc.R.Soc.B,* 274, 2007, pp. 2317-2326.

prevenirnos de todo aquello que en un momento dado pudiera poner en riesgo la cooperación social. En palabras de Haidt este módulo se extiende a una gama de objetos simbólicos y amenazas del entorno, permitiendo a las personas "conferir a objetos valores irracionales y extremos, tanto positivos como negativos, que son importantes para mantener a los grupos unidos".[338]

Antagonismo y ultrapolítica desde la psicología evolutiva

Psicólogos evolutivos, como Haidt, han extraído interesantes consecuencias de lo anterior. Ciertamente resulta revelador percatarse de que en toda narrativa política (ya sea se trate de una narrativa conservadora, una progresista o una populista) hallamos residuos y elementos que ineluctablemente invocan y surgen de la matriz de alguno de los cinco módulos evolutivos morales que hemos resumido en el apartado previo. Podemos incluso ir más allá (como lo hace Haidt), y afirmar que la mayor parte de las veces los profundos desacuerdos políticos entre gente razonable y sensata podrían tener mucho más que ver con la raíz evolutiva que los vincula a algunos de estos módulos que con desencuentros realmente políticos o filosóficos.

Por ejemplo, tradicionalmente los conservadores han mantenido el monopolio de las apelaciones al módulo evolutivo de la Lealtad (especialmente hacia el patriotismo, el nacionalismo y las virtudes militares), pero también hacia la devoción a la autoridad, incluido el respeto a los padres, los maestros, los ancianos, la policía y las tradiciones.[339] El progresismo de izquierda, en contraste, parece fundamentar la mayor parte de sus intuiciones morales en el módulo del Cuidado/Daño. De ahí la importancia que concede a la política redistributiva, los regímenes de transferencia a los grupos más marginales y vulnerables, o a las tasas de recaudación progresivas.

[338] Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind, op. cit.*, p. 224.
[339] *Ibid.*, p. 227.

Otros módulos, como el del Asco/Santidad/Pureza, han nutrido de modo distinto a ambas tradiciones. La derecha ha heredado una clara red de ideas cristianas sobre la santidad y la sexualidad que a menudo le lleva a rechazar la sexualidad libre o abierta, haciendo que algunos extremistas incluso lleguen a manifestar "asco" hacia la sexualidad fluida. No deja también de ser cierto que sectores radicales y extremistas de izquierda proclaman a veces la "pureza ideológica" y la exigen a sus huestes. Con mayor claridad los regímenes populistas se nutren permanentemente del llamado a la pureza del pueblo para con base en él trazar la diferencia entre el pueblo bueno, que les apoya, y el pueblo perverso o contaminado, que les rechaza. En palabras de Haidt, "la capacidad de dotar de valor sagrado a ideas, objetos o hechos, particularmente a aquellas ideas, objetos y hechos que unen a un grupo en una sola entidad" abreva siempre de este módulo, sin importar el sesgo ideológico.[340] Este constituye un claro origen evolutivo de lo que anteriormente llamamos "ultrapolítica" (o intensificación del conflicto). Al mismo tiempo, en general parece ser verdad que mientras los conservadores atribuyen mucha mayor importancia a la pureza racial o étnica (rechazando la inmigración), el progresismo tiende a mostrarse mucho más abierto a aceptar la inmigración no asimilada, la diversidad cultural y el pluralismo lingüístico.

Las cosas son algo diferentes en lo que respecta al módulo de la Lealtad/Traición. Si bien podemos decir que la noción de justicia de progresistas de izquierda se nutre esencialmente del módulo Cuidado/Daño (la necesidad de redistribuir los beneficios de la cooperación social hacia quienes más los necesitan), no hay duda de que la concepción de justicia para el conservadurismo de derecha se sustenta fundamentalmente en la idea de que un orden social justo es aquel que sanciona a los traidores y premia a los leales. La lealtad se atribuye aquellos que se esfuerzan y logran obtener beneficios respetando las reglas del

[340] *Ibid.*, p. 240.

juego, a la par que la traición se asocia a los individuos perezosos y aprovechados que esperan obtener ventajas a cambio de nada. Mientras que la concepción de justicia que vertebra la visión progresista es la equidad derivada del módulo del Cuidado, el eje que vertebra la concepción de justicia conservadora es la proporcionalidad derivada del módulo Lealtad/Traición. Según esta matriz las gentes que trabajan duro deben de poder disfrutar los frutos de su trabajo, al igual que a las personas perezosas e irresponsables no deben ser premiadas si deslealmente son tramposas o gorronas. Al mismo tiempo la traición –aunada a la pureza– da lugar a que la primera resulte la más alta felonía para la ideología progresista radicalizada. No en balde Dante describe el último círculo del infierno como reservado no para aquellos que han caído en alguno de los pecados capitales, sino para quienes han sido traidores: a ellos, dice Dante, les espera el peor de los sufrimientos.

Notemos que unos y otros, conservadores y liberales, aspiran a construir matrices morales compartidas y luego vivir cooperativamente dentro de ellas, si bien conceden distinta importancia a los valores implicados en cada uno de los cinco módulos. La preocupación conservadora por la proporcionalidad y el llamado de alerta a sancionar a los tramposos tiene raíces evolutivas claras en los beneficios que siempre se han seguido de poder intercambiar favores con socios confiables. Lo mismo podemos decir respecto a la preocupación evolutiva de los progresistas por la equidad y el cuidado de los más vulnerables: el altruismo recíproco no parental (al que nos referimos anteriormente al mencionar la investigación de Trivers y los estudios de campo de Wilkinson) es adaptativamente estable, lo cual quiere decir que el tipo de equidad basado en la reciprocidad y la ayuda a los necesitados que practican tanto los murciélagos, como los homínidos, constituye para muchas especies –incluida la humana– un rasgo fundamental seleccionado por la naturaleza en el proceso de adaptación y sobrevivencia del grupo.

La investigación sobre las raíces evolutivas de los sesgos morales exhibe que estos módulos fueron los primeros cimientos de la civilización. El fundamento evolutivo de la Santidad/Pureza cuya función biológica original consistió en evitar patógenos, parásitos y otras amenazas que se propagan por proximidad, se expandió hacia el rechazo irracional a los intrusos o inmigrantes, siendo esta la base que abrió la puerta a edificar un 'nosotros' en oposición a un 'ellos'.

A todos estos módulos subyace el principio invocado reiteradamente por Lacan al que hicimos alusión al final del último capítulo: el nombre del padre, es decir, las pautas que regulan las relaciones de rango y autoridad, que establecen reglas sociales y permiten jerarquizar el orden de lo social. Aun si tales fundamentos con frecuencia llegan a ser subvertidos y negados o violentados por miembros de la especie, ello está igualmente vinculado a las raíces evolutivas del módulo Autoridad/Subversión. Este módulo incorpora respuestas que fueron desarrollándose como reacción al hecho de tener que vivir en grupos pequeños con individuos que, al tener oportunidad, dominan y maltratan a otros. Ante el comportamiento agresivo y controlador de un macho (o hembra) alfa, dicho módulo alude al rechazo violento que puede llegar a acontecer hacia la ley o la autoridad. La respuesta violenta hacia estructuras de autoridad opresivas se desencadena a partir de aquello que Brehm y Brehm denominaron *reactancia*,[341] y que no es otra cosa que la respuesta reactiva que es capaz de activar los más crueles impulsos de muerte y destrucción. De modo que son los mismos módulos que dan lugar a la civilización los que, en un momento dado, podrían llegar a poner fin también a ella. En otras palabras: estos cinco módulos no sólo explican nuestros impulsos morales y cooperativos, sino también nuestras tendencias crueles y destructivas.

[341] Brehm, S. S. y Brehm, J. W. *Psychological Reactance: A Theory of Freedom and Control,* Nueva York, Academic Press, 1981.

Epílogo

A lo largo de este volumen he querido probar que hoy día no resulta ya posible pensar la política y su objeto de estudio (lo político), sin tomar en cuenta una amplia dimensión de fenómenos psíquicos, emocionales y pulsionales que, tanto la ciencia política, como la ciencia social de nuestro tiempo, han tendido a pasar por alto.

La psicología política se encarga de analizar los fenómenos de naturaleza política a partir de los aspectos psicológicos que dan origen a tales fenómenos. Tradicionalmente este campo de estudio estuvo vinculado a la biología, la economía conductual, la psiquiatría o la sociología. Es sólo a últimas fechas que nuestra disciplina ha ido consolidando un desarrollo académico claramente autónomo. Sin embargo, abrirse camino hacia un horizonte y un enfoque nuevo generalmente implica tener que luchar contra problemas heredados por parte de aquellas tradiciones que la nueva perspectiva busca superar. Tal es precisamente el caso –según en su momento vimos– de los principios excesivamente simplificadores que inspiraron buena parte de la ciencia social y la teoría de la elección racional que a lo largo de los siglos XIX y XX dominaron el espacio académico.

Por asombroso que parezca, estos modelos siguen ejerciendo una hegemonía aplastante en la esfera del espacio universitario hoy día. El principal problema que ello comporta es que el pensamiento continúa quedando atrapado en muchos de los dogmas positivistas del que parten las premisas centrales que tradicionalmente han nutrido a la ciencia política. Quine

describió en un artículo ya clásico al menos dos de estos dogmas; en específico, la creencia de que es posible hacer una distinción fundamental entre verdades analíticas (dependientes de los significados) y verdades que son sintéticas (basadas en los hechos), y la creencia reduccionista de que el valor de verdad de cualquier enunciado sintético puede verificarse de modo aislado contrastando uno-a-uno cada uno de estos enunciados con la experiencia. En oposición a esto Quine sugería que es todo el campo de la ciencia y del conocimiento los que formulan su significado y se verifican, pues todas nuestras creencias y declaraciones científicas están interconectadas.[342]

El holismo propuesto por Quine debe extenderse a combatir otra clase de reduccionismos en los que las ciencias sociales, en general, y la ciencia política, en lo particular, continúan embaucadas. En este libro he querido mostrar que la racionalidad política no puede ser correctamente estudiada sin atender al plano de la vida psíquica y pulsional. Siguiendo a Damasio, en el primer capítulo de este texto creo haber logrado probar que razón y emociones forman parte de una misma espiral. De hecho, las emociones son esenciales para el correcto desarrollo de la razón no sólo porque la favorecen y ayudan de forma esencial (en lugar de entorpecerla), sino porque inclusive operan como condición de posibilidad de la misma en la medida en que ocurre que, sin ellas, no resultaría siquiera posible concebir la posibilidad de un desempeño racional.

Esto tiene implicaciones relevantes para defender el tipo de explicaciones que habríamos de aspirar a construir en ciencias sociales si es que hemos de generar hipótesis que no sólo postulen mecanismos racionales, sino que también sean capaces de incorporar otros elementos filosóficos adicionales. Los métodos cuantitativos y lógico deductivos parecen empeñarse cada vez más en demostrar hipótesis que resultan del

[342] Quine, W. V. "Two Dogmas of Empiricism", en *The Philosophical Review* (1951), pp. 20-43, edición revisada en: Quine, W. V. *From a Logical Point of view,* Harvard University Press, 1953.

todo irrelevantes para comprender los fenómenos políticos. En contraste con esto, en los capítulos segundo y tercero vimos que explicar un acontecimiento es algo que forzosamente exige la capacidad de describir adecuadamente cuáles son los *mecanismos* (tanto intencionales como sub-intencionales) que operan por detrás de las relaciones causales y las regresiones estadísticas. Asimismo, vimos cómo es que la explicación mediante mecanismos adquiere siempre un cierto carácter conjetural. Describir un mecanismo, dijimos, es elaborar una *hipótesis* respecto a qué fue lo que en cada caso pudo haber sucedido y cuál fue el mecanismo a través del cual se correlacionan las variables o acontecimientos. Estas hipótesis, no obstante, forman parte de aquello que Peirce denominó en su lógica de la indagación *proceso abductivo*. Semejante proceso sigue una lógica habitual en ciencias. Éste consiste en comenzar por tomar como punto de partida hechos inexplicables de experiencia para luego remontarse a rastrear las condiciones de posibilidad que debemos *suponer* debieron darse para que tales fenómenos puedan explicarse. Por ejemplo, Peirce consideraba el descubrimiento de la órbita elíptica de los planetas realizada por Kepler un caso paradigmático de esto, aunque en la introducción mencionamos también otros casos.

Por supuesto, todo lo anterior implica que la explicación mediante mecanismos nunca es un *a priori* terminado, sino, por el contrario, un producto teórico que se halla en constante proceso de construcción donde a menudo deben incorporarse diversos registros y preguntas filosóficas. Entre tales registros y preguntas filosóficas sobresale la necesidad de entablar un diálogo entre psicoanálisis y teoría política. La teoría de la elección racional, junto a la microeconomía y la teoría de juegos, el cálculo del consenso, etcétera, han simplificado al extremo la explicación sobre la conducta humana al asumir que el único mecanismo relevante para entender el comportamiento social de las personas consiste en suponer una tendencia general e intencional en todo humano a buscar maximizar utilidad y beneficio y a reducir costos y riesgos.

No hay duda de que la mejor explicación que podemos dar para gran cantidad de conductas es ésta, pero tampoco la hay de que otras numerosas acciones obedecen a mecanismos más variados que nada tienen que ver con lo anterior ni con la optimización de ventajas. Muchos de estos mecanismos (si no es que la mayor parte) suelen operar, además, a espaldas de los individuos, otros más suelen dar lugar a problemas de racionalidad cuyo origen (tal y como vimos en el capítulo tercero) puede a veces atribuirse a un exceso de racionalidad. De ahí la necesidad de centrarse en describir mecanismos que son subintencionales o inconscientes.

Permítaseme ilustrar el tema sobre la relevancia de la explicación mediante mecanismos con un último ejemplo deportivo. Si usted es aficionada o aficionado al futbol o al hockey le sorprenderá saber que amplia evidencia empírica muestra que alrededor del 88% de los jugadores más exitosos y mejor cotizados en estos dos deportes nacieron en la primera mitad del año (meses enero a junio). La estadística proviene de una extensa revisión de datos entre diversas ligas, al grado que hoy día podemos decir que el llamado "efecto del mes de nacimiento" está plenamente demostrado para la mayoría de deportes de conjunto en todos los países del mundo. Obviamente no puede tratarse de una casualidad. Sin embargo, a usted no le bastará seguramente conocer este dato, sino que querrá saber qué es lo que permite explicarlo. En otras palabras, esta correlación claramente significativa no tendría ninguna importancia (no pasaría de ser una simple curiosidad) si no fuese porque sociólogos canadienses como Barnsley, Thomson y Lagault, lograron explicitar con claridad cuál es el *mecanismo* que opera por detrás de semejante constante. En una serie de brillantes estudios exhibieron que la razón para este curioso fenómeno reside en que todos los niños, desde pequeños, son agrupados por edades a la hora de competir. Así, suele ser frecuente que los nacidos en un mismo año (desde enero hasta diciembre) jueguen en una misma división de edad. Naturalmente, los niños de enero son casi un año más

grandes que los de diciembre, y a la edad de cinco, seis, siete u ocho años, eso hace mucha diferencia. Por consiguiente, los niños nacidos en los primeros meses son más altos, más fuertes, hábiles y rápidos que el resto de sus compañeros; en definitiva, juegan mucho mejor. Como los entrenadores quieren ganar partidos, suelen escogerlos o seleccionarlos. Esto hace que poco a poco vayan adquiriendo mucha mayor confianza y experiencia que los niños nacidos a finales de año.[343]

Los mecanismos que en ciencias sociales nos permiten explicar fenómenos estadísticos como éste suelen ser plásticos, heterogéneos, y por lo general no resultan evidentes. No deja de ser curioso que hayan sido discípulos de Gary Becker (Levit y Dubner) quienes hayan popularizado su *best seller*, *Freakonomics*, mostrando que los mecanismos explicativos no siempre son intencionales y menos aún reducibles a la maximización de utilidad; más bien al contrario, suelen operar de modo oculto en formas que antes de ellos nadie había sabido describir bien (tal es el caso, por ejemplo, de cuando describen el mecanismo que prueba que fue la legalización del aborto en los años setenta, y no la política de tolerancia cero del alcalde Rudy Guliani, lo que realmente dio lugar a la reducción de la tasa de criminalidad en Nueva York).

En los tres capítulos sobre psicoanálisis vimos que la tradición post-freudiana ha permitido dar cuenta de importantes mecanismos que la literatura había tendido a ignorar al tratarse de mecanismos que usualmente operan a nivel subintencional. Adicional a ello explicamos que tanto el inconsciente, como el psicoanálisis mismo, son figuras que han sido ampliamente desacreditadas por los científicos sociales formados en el positivismo, aun si diversos estudios en psicología experimental (como los llevados a cabo por Kosslyn y Thompson a los que

[343] Barnsley, Thomson y Legault, "Family planning: Football Style. The relative age effect in football", en *International Review for the Sociology of Sport* (27), 1, 1002, pp. 77-88.

en la introducción hicimos alusión) ofrecen fuerte evidencia científica a su favor.

Pese a tal descrédito, en el segundo capítulo y en toda la sección dedicada al análisis lacaniano creo haber logrado mostrar con claridad que múltiples fenómenos políticos actuales (como son los procesos psicológicos que intervienen en la configuración política de los regímenes sociales, los mecanismos psicológicos de aceptación del poder, de preferencias adaptativas y contra-adaptativas, de representación simbólica del espacio de autoridad, pulsionales y emocionales), no son susceptibles de ser entendidos en su complejidad más que desde el horizonte de comprensión que el campo de las explicaciones sub-intencionales mediante mecanismos ofrece. La psicología experimental avala hoy día la mayor parte de estas hipótesis y a lo largo del libro referimos en varias ocasiones a muchos de estos experimentos. De forma análoga, tampoco fenómenos como la hegemonía y el dominio o síntomas sociales como la interpasividad, el consumismo, el nacionalismo o el populismo, alcanzan a ser pensados correctamente a no ser que incorporemos en nuestras explicaciones las categorías psicoanalíticas que en su momento examinamos.

A la luz de tales categorías pudimos llegar a un diagnóstico revelador: fenómenos como estos (consumismo, demagogia, nacionalismo, populismo) obedecen a un desequilibrio que es de tipo estructural. Žižek ha afirmado –me parece que no sin razón– que el capitalismo carece de un estado habitual de equilibrio, pues su estado normal en realidad consiste en la producción de un constante exceso. La economía de mercado sólo puede subsistir expandiéndose. Esto da lugar a un círculo paradójico: para lograr satisfacer diversas necesidades materiales la economía capitalista requiere mantenerse en permanente crecimiento, pero para lograr mantenerse en permanente crecimiento el capitalismo requiere igualmente producir nuevas necesidades que satisfacer. Por consiguiente, cuánto mayor es la riqueza que genera la economía mayor es la necesidad de producir más riqueza, dando lugar a un

desequilibrio estructural semejante al que da lugar a la creación de la estructura freudiana del superyó.[344] Hay aquí una clara analogía entre ambas cosas debido a que la paradoja básica del superyó también refiere a cierto desequilibrio estructural cuyo origen está en una especie de *hybris* o exceso, pues cuanto más obedecemos los imperativos de la conciencia moral y acatamos la exigencia de moderar nuestro goce, más aparece la exigencia del *ideal del yo* que nos recrimina y hace sentir culpables por no estar gozando lo suficiente. Sin estas explicaciones teóricas –según vimos a detalle– se hace imposible entender a profundidad los mecanismos psicológicos y las causas filosóficas que se hallan por detrás de la amplia multitud de fenómenos políticos que en su momento exploramos a fondo.

Todo lo anterior deja algo en claro: el desprecio que desde los campos experimentales suele mostrarse hacia las explicaciones teóricas o filosóficas constituye uno de los dogmas que más daño han hecho a la investigación. Tal y como desde la introducción lo sostuve, ocurre en todos los campos de estudio que teoría y experimentación, lejos de excluirse, se complementan. Se trata sin duda de una verdad que debería resultar de Perogrullo, pero que lamentablemente, a la luz de los dogmas positivistas a los que he venido aludiendo, hoy día dista mucho de ser considerada evidente.

En un importante libro que por razones obvias tuvo muy mala recepción entre 'los científicos' de la política, César Cansino dice algo que resume la esencia de lo que en este volumen he querido mostrar. Actualmente –afirma él– la ciencia política se ha venido transformando en una especie de "elefante blanco gigantesco, repleto de datos, pero sin ideas ni sustancia, atrapada en saberes inútiles".[345] Haciéndose eco del célebre ensayo

[344] Para ahondar en esto, Žižek, Slavoj, *La permanencia de lo negativo,* Trad. Ana Bello, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2017.
[345] Cansino, César, *La muerte de la ciencia política,* Buenos Aires, Argentina, Editorial Sudamericana, 2008, p. 7.

de Sartori, "Where is Political Science Going?",[346] Cansino parte de un diagnóstico muy similar al que yo he defendido. Los politólogos comprometidos con el dato duro y los métodos cuantitativos, promotores de los modelos y esquemas supuestamente más científicos de la disciplina –reitera– no podrán trascender su nivel de superficialidad hasta que no se muestren dispuestos a rebasar sus dogmas.[347] Sin embargo, ello no podrá ocurrir –añade– hasta que la ciencia política se decida a dejar de lado "el miope positivismo de sus supuestos metodológicos que le ha llevado a romper con la experiencia de la filosofía política".[348]

Sería un grave error, por supuesto, incurrir en el mismo dogmatismo y descalificar desde la experiencia de dicha filosofía la enorme aportación y relevancia que el positivismo ha implicado para el desarrollo de la ciencia. Por ello desde un inicio la tesis en este libro ha consistido en sostener que si la psicología política se encarga de analizar los fenómenos de naturaleza política a partir de todo aquello que sabemos sobre la conducta y la psicología humana, la expansión considerable que este conocimiento ha tenido en las últimas décadas obliga a adoptar un enfoque multidisciplinar en el que seamos capaces de incorporar los avances que provienen de campos tan diversos como las neuro-ciencias, el psicoanálisis freudiano y post-freudiano, la psicología conductual y evolutiva, la psicología experimental y positivista y, desde luego, la filosofía. De hecho, a mi parecer, una psicología política con enfoque multidisciplinar de este tipo, está llamada a ser una de las subdisciplinas de vanguardia y más innovadora para la ciencia política en los años venideros.

[346] Sartori, G. "Where is Political Science Going?", en *PS. Political Science and Politics*, vol. 37, núm. 4, octubre, pp. 785-789.
[347] Cansino, César, *La muerte de la ciencia política, op. cit.*, pp. 8-9.
[348] *Ibid.*, p. 9.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la Nuda Vida I*. Valencia, España.

Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2004

Alcorn, Marshall, "Talking with Jesse Helms: the relation of drives to discourse", en *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society,* 1,1, 1996, pp. 81-89.

Andersen, D. "The evolution of Peirce's concept of abduction", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society,* 22-2, pp. 145-164.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2016.

Ariely, Dan. *Predictably Irrational,* Londres, Harper Collins Publishers, 2008. Trad. Francisco J. Ramos, *Las trampas del deseo: cómo controlar los impulsos irracionales que nos llevan al error,* Barcelona, Ariel, 2008.

_____. *The (honest) truth about dishonesty,* Harper Collins, 2012. Trad. Joan Soler *¿por qué mentinos?,* Barcelona, Ed. Planeta, 2012.

Ayer, A. J. *Logical Positivism,* Glencoe, The Free Press, 1959.

Badiou, Alain. "La idea del comunismo", en A. Hounie, *Sobre la idea del comunismo,* Trad. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2010.

_____. *Being and event*. Trad. Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados, *El ser y el acontecimiento,* Buenos Aires, Manantial, 2005.

Barbalet, J.M. *Emotion, Social Theory and Social Structure*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Barnsley, Thomson y Legault, "Family planning: Football Style. The relative age effect in football", en *International Review for the Sociology of Sport,* (27), 1, 1002, pp. 77-88.

Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia,* México, FCE, 1992.

Boehm, C. *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1999.

Brader, Ted y Marcus, George E. "Emotion and policial Psichology", especialmente el apartado "Anger", en Leonnie Huddy *et al. (eds)*. *The Oxford Handbook of Political Psichology,* pp. 165-204.

Braunstein, Néstor. *Psiquiatria, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*. México, Siglo XXI editores, 1980.

Brehm, S. S. y Brehm, J. W. *Psychological Reactance: A Theory of Freedom and Control,* Nueva York, Academic Press, 1981.

Brettschneider, Corey, *When the State Speaks, What Should It Say? How Democracies Can Protect Expression and Promote Equality*. Princeton University Press, 2012.

Brosnan, S. F. y De Waal, F. B. M., "Monkeys reject unequal pay", en *Nature* 425, 2003, pp. 297-299.

Butler, Judith. "Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism", en Buttler, J; Laclau, E; Zizek, S. (eds.). *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. Londres, Verso, 2000, pp. 11-43.

_____. *Mecanismos psíquicos del poder.* Trad. Jacqueline Cruz, Madrid, España, Ed. Cátedra, Universidad de Valencia, 2001.

Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*. Trad. de Arantzazu Saratxaga Arregi, Barcelona, Herder, 2010.

Cabinet Office, *The Behavioural Insights Team,* disponible en: http://www.cabinetoffice.gov.un/behavioural-insights-team, citado en diciembre de 2014 por Sunstein, Cass R. *Why Nudge. The Politics of Libertarian Paternalism,* Yale University Press, 2014.

Cabrera, Isabel (comp.), *Argumentos trascendentales,* México, UNAM, IFF's, 1999.

Calhoun, Cheshire y Solomon, Robert C. *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, México, FCE, 1992.

Cansino, César, *La muerte de la ciencia política,* Buenos Aires, Argentina, Editorial Sudamericana, 2008.

Castoriadis, Cornelius, *The Imaginary Institution of Society.* Trad. del griego de Kathleen Blaney, Cambridge, Polity, 1987.

CBS News, "Behind the Facade", registro en: https://www.cbsnews.com/news/behind-the-facade/. Consultado: 11 de junio de 2022.

Chiesa, L. (2007). *Subjectivity and otherness: a philosophical reading of Lacan*. Massachusetts MIT Press, 2007.

Chomsky, Noam. "El dominio y los intelectuales", en *Archipiélago* 66, 2005, pp. 49-56, registro en https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/PobrezaInicio.aspx. Consultado: mayo de 2022.

Conradt, L, Roper, T. J, "Democracy in animals: the evolution of shared group decisions", en *Proc. R. Soc. B.,* 274, 2007, pp. 2317-2326.

Curcó, Felipe, "Más allá de Ayotzinapa: diagnóstico de un Estado débil". ¿Es relevante la verdad para la teoría política?, en *Revista de Filosofía* 131 (julio-diciembre 2011), pp. 41-66.

_____. "¿Para qué sirve la teoría política?", en *Gaceta de Ciencia Política,* México, ITAM, 2016, pp. 41-55.

_____. "Derechos, Constitucionalismo y Democracia", en Dieterlen, Paulette (comp.), *Los derechos económicos y sociales: una mirada desde la filosofía,* México, UNAM, IIF, 2010.

_____. "Donald Davidson y el argumento de la conexión lógica", en *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía,* núm. 3, vol. I, 2006, pp. 1-17. Registro digital, en http://www.ub.edu/astrolabio/Articulos3cast.htm. Consultado: 2 de junio de 2022.

_____. "Hegemonía y Filosofía de la liberación: la *rumspringa* académica en el mundo globalizado", en *Gaceta de Ciencia Política* I, año 6, otoño-invierno 2009, México, ITAM, 2009. pp. 87-106.

_____. "Populismo, hegemonía y autoritarismo democrático", en *Andamios. Revista de investigación social,* vol. 18, núm. 46, mayo-agosto, 20221, pp. 47-69.

_____. *La guerra perdida,* México, Ed. Coyoacán, 2010.

_____. *Teoría del voto e ignorancia racional: un argumento contra las elecciones,* México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2022.

D. Kaheneman, *Thinking Fast and Slow.* Trad. Joaquín Chamorro, *Pensar rápido, pensar despacio,* Barcelona, Penguin Random House DeBolsillo, 2013.

Damasio, Antonio. *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Trad. Joandomenec Ros, Barcelona, España, Ed. Planeta, 2011.

_____. *El extraño orden de las cosas*. Trad. Joandomenec Ros, Barcelona, Ed. Ariel, 2018.

Davidson, D. "Acciones, razones y causas", en *Ensayos Sobre Acciones y Sucesos*. Trad. Carlos Moya, UNAM, IIF, 1995, pp. 20-22.

_____. "Paradoxes of irrationality", en Mosler, P. K (comp.). *Rationality in Action Contemporary Approaches,* Nueva York, Cambridge University Press, 1982, pp. 449-464.

Dawkins, R. *The Selfish Gene,* Oxford, Oxford University Press, 1976, y Dennet, D. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life,* Londres, Penguin, 1995.

De Waal, F. B. M. *Chimpanzee Politics,* Nueva York, Harper and Row, 1982.

Derrida, Jacques, *Papier Machine,* París, Éditions Galilée, 2001.

Di Castro, Elisabetta. *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*, México, UNAM, IIF, 2002.

Diario La Razón, registro en https://www.razon.com.mx/mexico/impunes-99-delitos-en-mexico-gertz-manero/. Consultado: mayo de 2022.

Dunbar, Robin. *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language.* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.

Elster, Jon y Slagstad, Rune (comps.) *Constitutionalism and Democracy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Trad. Mónica Utrilla, *Constitucionalismo y democracia,* México, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Elster Jon. *Juicios Salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión*. Trad. Carlos Gardini, Barcelona, Gedisa, 1991.

_____. *El cemento de la sociedad,* Trad. Alberto Luis Bixio, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 121.
_____. *Justicia local,* Trad. Alterman, Barcelona, Gedisa, 1994.
_____. *Nuts and Bolts*. Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge, 1989. Trad. Gustavo Macri, *Tuercas y tornillos,* Barcelona, Gedisa, 1996.
_____. *Political Psychology,* Cambridge University Press, 1993. Trad. Alcira Bixio, *Psicología política,* Barcelona, Gedisa, 1995.
_____. *Sour Grapes. Studies in the subversion of Rationality,* Cambridge, Cambridge University Press. 1985. Trad. Enrique Lynch, *Uvas amargas,* Barcelona, Península, 1988.
_____. *Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality,* Cambridge University Press, Cambridge, 1984. Trad. Utrilla, J. J., *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad,* México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Errejón, Íñigo y Mouffe, Chantal. *Construir pueblo: Hegemonía y radicalización de la democracia*. Barcelona, Icaria, 2011.
Evans, Dylan. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis,* Londres, Routledge, 1996.
Foucault, Michael. "Verdad y Poder", en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Trad. Miguel Morey, Madrid, Alianza, 1994.
Freud, Sigmund. "Pulsiones y destinos de pulsión" y "La represión", en *Obras completas,* Vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2013.
_____. *El yo y el ello*. Madrid, Alianza Editorial.
_____. *Piscología de las masas y análisis del yo, Obras completas,* vol. 14. Trad. Luis López Ballesteros, Buenos Aires, Hyspamérica, 1993.
Frijda, N. H. *The emotions*. Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1991
Gadamer, Hans-Georg, "El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica", en *Verdad y Método*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1977, pp. 461-581.
García Morente, *La filosofía de Kant,* Madrid, Ediciones Cristiandad, [1917] 2004.
Goodwin, Jeff *et al.* (eds.) *Passionate Politics: Emotional and Social Movements,* Chicago, Chicago University Press, 2001.
Gordon, R. *The estructure of emotions*. Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1987.
Gramsci, Antonio. Textos de los Cuadernos de 1929, 1930 y 1931. Sacristán, M. (ed.). *Antología de Antonio Gramsci.* Buenos Aires: Siglo XXI, (1931) [2004].
Haidt, Jonathan. *The Righteous Mind*. Panheon House, 2012. Trad. Antonio García Maldonado. *La mente de los justos*. Barcelona, Editorial Planeta, 2019.

Hamilton, W. D. *The Narrow Roads of Gene-Land, vol 1: The evolution of social Behavior,* Nueva York, W. H. Freeman, [1966], 1996.

Hammerstein, P. "Why Is Reciprocity So Rare in Social Animals?", en Hammerstein, P. (ed.). *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation*, MIT Press, Cambridge Massachusetts, 2003, pp. 55-82.

Hansberg, Olbeth. *La diversidad de las emociones,* México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Harari, Yuval Noah. *De animales a Dioses. Breve historia de la humanidad.* Barecelona, Debate, 2014.

_____. *Homo Deus. Breve historia del mañana.* Trad. Joandomenec Ros i Aragones, Barcelona, Debate, 2016.

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu* [Trad. Wenceslao Roces], México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Huddy, Leonie; Sears, David; Levy, Jack (eds.). *The Oxford Handbook of Political Psychology,* Oxford University Press, 2013.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature* (ed. L. A. Selby-Bigge), Oxford University Press [1740], 1958.

Índice Mundial de Felicidad 2021, en https://datosmacro.expansion.com/demografia/indice-felicidad. Consultado: 28 de abril de 2022.

James, William. *The principles of psychology,* Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1983.

Kemper, Theodore, (ed.). *Research Agendas in the Sociology of Emotions,* Albany, Suny Press, 1990.

Kolakowski, Leszek. *Si Dios no existe,* Trad. Marta Sansigre, Madrid, Tecnos, 1982.

Kosslyn, S. M; Thompson W. L; Constantini-Ferrando, M. F. *et al.* "Hypnotic Visual Illusion Alters Color Processing in the Brain", en *American Journal of Psychiatry* 157 (8), 2000, pp. 1279-1284.

Kuhn, Thomas. *The structure of Scientific Revolutions,* Chicago, Chicago University Press, 1962. Trad. Carlos Solís Santos, *La estructura de las revoluciones científicas,* México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

La Boétie, Étienne de. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria,* Ed. y trad. Miguel Abensur, con comentarios de Pierre Leroux, Pierre Clastres y Claude Lefort, Buenos Aires, Argentina, Utopía Libertaria, [1572], 2008.

La Fontaine, Jean de *et al*., *Las mejores fábulas,* Madrid, Edimat, 1998, p. 20.

Lacan, Jacques. "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I". Trad. Tomás Segovia, "El estadio del espejo como formador de la función del yo", en *Escritos,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 99-105.

_____. Lacan, Jacques. *El Seminario (1972-1973). Libro 20.* Trad. Jacques-Alain Miller, Buenos Aires, Paidós, 1992.

_____. *El Seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud.* Trad. Jacques-Alain Miller, Buenos Aires, Paidós, 1992.

_____. *El seminario. Libro 3: Las psicosis.* Trad. Jacques-Alain Miller, Buenos Aires, Paidós, 1995.

_____. *Escritos 2,* Trad. Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
_____. L'Éthique de la psychanalyse, Le Séminarie, livre VII, Le Seuil-Champ Freudien, 1986
_____. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis,* Trad. Alain Miller, Buenos Aires, Paidós, 1990.
_____. *Seminario 22 R.S.I,* registro en https://www.bibliopsi.org/docs/lacan/27%20Seminario%2022.pdf. Consultado: 15 de agosto de 2022.
_____. "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis", en *Escritos 1*, Trad. Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 231-309.
Laclau, Ernesto. "Identity and Hegemony", en Buttler, J; Laclau, E; Zizek, S. (ed). *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left.*, pp. 44-89. Londres, Verso, 2000.
_____. Ernesto. "Populism: What's in a name", en *Populism and the Mirror of Democracy.* Londres, Verso, 2015, pp. 32-49.
_____. *On Populist Reason*. Londres, Verso, 2005; Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Multitud*. Trad. Emilio Taddei, Barcelona, Debate, 2004 .
Latour, Bruno. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences in to Democracy,* Cambridge, Harvard University Press, 2004.
Lefort, Claude. "*La question de la démocratie",* en *Essais sur le politique,* París, Seuil, 1986.
_____. *The Political Forms of Modern Society.* Oxford, Oxford University Press, 1986,
Livingstone Smith, David. *¿Por qué mentimos?: las raíces del engaño y el inconsciente*. Trad. José María Fábregas, México, Ed. Océano, 2011.
Milgram, Stanley. *Obedience to Authority: An Experimental View,* Londres, Tavistock, 1974.
Miller, James. *La pasión de Foucault*. Trad. Oscar Luis Medina, Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello, 1995.
Mouffe y Laclau, *Hegemony and Socialist Strategy Towards a Radical Democratic Politics*. Londres, Verso, 1985.
Mouffe, C. *Por un populismo de izquierda*. Trad. S. Laclau, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.
Müller, Jan Werner, *¿Qué es el populismo?* Trad. Clara Stern Rodríguez, México, Libros Grano de Sal, 2017.
Mutz, Diana C. "Political Psychology and choice", en Goodin, Robert E. (ed.). *The Oxford Handbook of Political Science,* Oxford University Press, 2011, pp. 345-364.
Naciones Unidas. Noticias ONU, registro en https://news.un.org/es/story/2022/04/1507152. Consultado: mayo de 2022.
Norris, P. *Democratic Deficit. Critical Citizens Revised*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
Nussbaum, Martha. *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Trad. Araceli Maira, Barcelona, Paidós, 2008.

Onfray, Michel. *El sueño de Eichmann*. Trad. Alcira Bixio, Barcelona, Editorial Gedisa, 2009.

_____. *Freud. El crepúsculo de un ídolo*. Trad. Horacio Pons, Madrid, Taurus, 2011.

Oreiro, José Luis y Diagostni, Luciano. "From Lula Growth Spectacle to the Great Recession (2003-2015), trabajo presentado en *Workshop: Central Banks in Search for Stability and Development*. Mayo, 2016. Consultado: 9 de mayo de 2022, en http://joseluisoreiro.com.br/site/link/eca7eac82f16c20f9c2c75cb375ecbc01489ea2f.pdf.

Ovejero, Félix, "El dogmatismo de la flexibilidad", en *Diario El País,* 26 de enero de 2006. Registro https://elpais.com/diario/2006/01/30/opinion/1138575607_850215.html. Consultado: 9 de junio de 2022.

Peirce, C. S. *Collected Papers,* vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss A.W. Burks (eds.). Cambridge, M. A., Harvard University Press, 1931-1958.

Popper, Karl. *El Universo Abierto: un argumento a favor del indeterminismo. Post Scriptum*. Trad. Marta Sansigre, Tecnos, Madrid, 1984 [1959].

Przeworski, A. *et al. Democracy and Development,* Nueva York, Cambridge University Press, 2000.

_____. *Democracy and the Limits of Self-Government,* Nueva York, Cambridge University Press, 2000.

Quine, W. V. "Two Dogmas of Empiricism", en *The Philosophical Review,* (1951), pp. 20-43, edición revisada en Quine, W.V. *From a Logical Point of view,* Harvard University Press, 1953.

Ramírez-Bermúdez, Jesús. *Un diccionario sin palabras: tres historias clínicas,* México, Almadía Ediciones, 2016.

Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

Rorty, Richard, *Contingency, irony, and solidarity,* Cambridge, University Press, 1989. Trad. A. E. Sinnot, en *Contingencia, ironía y solidaridad,* Paidós, Barcelona, 1991.

_____. *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical Papers 3,* Cambridge University Press, Cambridge 1991. Trad. Jorge Vigil Rubio, *Objetividad, relativismo y verdad,* Paidós, Barcelona, 1996.

Rosen, Michael. *On Voluntary Servitude*. Cambridge, Polity, 1996.

Roudinesco, Élisabeth, *Jacques Lacan*. Trad. Tomás Segovia, Buenos Aires-México, Fondo de Cultura Económica, pp. 323-340.

Sacks, Oliver. *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*. Trad. José Manuel Álvarez, Barcelona, Anagrama, 2015.

Sartori, Giovanni. *Homo videns. La sociedad teledirigida,* México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 139

_____. "Where is Political Science Going?", en *PS. Political Science and Politics,* vol. 37, núm. 4, octubre, pp. 785-789.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Trad. Rafael de Agapito Serrano, Madrid, Alianza Editorial [1927], 2014.

Sen, Amartya, "Rational Fools: a Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory", en *Philosophy and Public Affairs* 6 (4), 1977.
Silva-Herzog Márquez, Jesús. "¿Qué fue del trumpismo?", *Diario Reforma*, 2 de noviembre de 2020. Registro disponible en: https://www.pressreader.com/mexico/periodico-am-leon/20201103/282050509577618. Consultado: 10 de marzo de 2022.
_____. *La casa de la contradicción*. México, Taurus.
Sokal, A. "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity", en *Social Text* 46/47, 1996, pp. 217-252.
Sokal, Alan y Bricmont, Jean. *Las imposturas intelectuales*. Trad. Joan Caries. Barcelona, Paidós, 1999.
Solomon, Robert C. "Sympathy and Vengeance: the role of the emotions in justice", en Van Goozen, Tephanie, Van de Poll Joseph (eds.). *Emotions. Essays on Emotion Theory,* Nueva York, Psychology Press, Taylor and Fancis Group, 2009, pp. 291-312.
Stavrakakis, Yannis. "Populism and Hegemony", en Kaltwasser, R; Taggart, P; Ochoa-Espejo, Ostiguy, P. (ed.). *The Oxford Handbook of Populism*. Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 535-553.
_____. *Lacan and the Political,* Londres, Routledge, 1999
_____. *The Lacanian Left Psychoanalysis*, Albany State, University of New York Press, 2007. Trad. *La izquierda lacaniana*. Trad. Mosconi, Lilia. México, FCE, 2010.
Sunstein, Cass. R. *Paternalismo Libertario,* Trad. Martha Palacio, Barcelona, Herder, 2014.
Tetlock, P. 2005. *Expert Political Judgement: How Good Is It? How Can We Know?,* Princeton University Press, Princeton, 2005.
Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América,* 2 vols, Trad. Dolores Sánchez de Aleu, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
Trivers, R. "The evolution of reciprocal altruism", en *Quaterly Review of Biology* 46, 1971, pp. 35-57.
Turnbull, C. *The Mountain people,* Nueva York, Simon & Schuster, 1972.
Tversky, Amos y D. Kahneman, Daniel. "Availability: A Heuristic for Judging Frequency and Probability", en *Cognitive Psichology,* vol. 5, Issue 2, September 1973, pp. 207-232.
_____. "The framing of decisions and the rationality of choice", en *Science* 211, 1981, pp. 543-558.
Urbinati, Nadia. "El fenómeno populista", en *Desarrollo Económico,* vol. 55, núm. 215, 2015, pp. 3-20, en Villoro, Luis. *Creer, saber, conocer.* México, Siglo XXI editores, 1989.
Walkerdine, V. "Freedom. Psychology and the neoliberal worker", en *Soundings,* 29, 2005, pp. 47-61.
Walzer, Michael. *Spheres of justice,* Nueva York, Basic Books, 1983.
Williams, Simon. *Emotion and Social Theory,* Londres, Sage, 2001.

"World Health Report, 2004", Registro en *World Health Organization,* 124, Consultado: 12 de marzo de 2020. en http://www.who.int/whr/2004/en/report04_en.pdf.

Wundt, Wilhem, *Outlines of Psychology,* Wilhelm Englemann, Leipzig 1907/1896.

Yes Men, The. *The True Story of the End of WTO,* Nueva York, Disinformation, 2004.

Zajonc, R. B. "Attitudinal Effects of Mere Exposure", en *Journal of Personality and Social Psychology* 9, 1968.

_____. "Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences", en *American Psychologist* 35, 1980, pp. 151-175.

Žižek, Salvoj. "A Plea for Leninist Intolerance", en *Critical Inquiry,* vol. 8, núm. 2 (Winter, 2002), pp. 542-566, p. 547.

_____. *La suspensión política de la ética*. Trad. Marcos Mayer, Buenos Aires, FCE, 2005.

_____. (ed.). *Lacan: los interlocutores mudos*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, España, Ediciones Akal, 2010.

_____. *¡Goza tu síntoma!* Trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.

_____. "Repensar a Lenin", en Žižek, Slavoj, *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Trad. S. Waingarten. Buenos Aires, Atuel, 2004.

_____. "The seven veils of Fantasy", en Dany Nobus (ed.). *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis,* Londres, Rebus Press, 1998, pp. 190-219.

_____. *Acontecimiento*. Trad. Raquel Vicedo. Madrid, Sexto Piso, 2016.

_____. *Antígona*. Trad. Francisco López Martin. Madrid, Akal, 2016.

_____. Slavoj. *Cómo leer a Lacan*. Trad. Fermín Rodríguez, Barcelona, Paidós, 2008.

_____. *Contra la tentación populista,* Trad. Cristian De Nápoli, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2022.

_____. *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2007.

_____. *En defensa de la intolerancia*. Trad. Javier Eraso Ceballos. Madrid, Sequitur, 2008.

_____. *La permanencia de lo negativo,* Trad. Ana Bello, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2017.

_____. *The Metastases of Enjoyment,* Londres, Verso, 1994.

_____. *The Plague of Fantasies,* Londres, Verso, 1997.

Psicología política. Temas de filosofía política contemporánea
editado por Bonilla Artigas Editores
se terminó de imprimir en 2023.

En su composición se utilizó la tipografía Sabon LT Std.
Para los interiores se utilizó papel book cream
y para la portada papel couché de 300 g.
La edición consta de 500 ejemplares.

26 filosófica

La psicología política se encarga de analizar los fenómenos de naturaleza política a partir de los aspectos psicológicos que intervienen en ellos. Tradicionalmente los modelos de explicación de la conducta política y social se han centrado en descifrar el papel que la racionalidad juega a la hora de configurar nuestras decisiones, descuidando casi por completo el impacto que las emociones y la irracionalidad tienen en muchas de las cosas que hacemos. Curcó ahonda en el análisis de las dimensiones afectivas y no intencionales de la conducta, mostrando cómo es que numerosos fenómenos políticos de la era contemporánea requieren ser pensados desde el horizonte de comprensión filosófico y multidisciplinar que este volumen propone. Fenómenos como el poder, la hegemonía y el dominio, síntomas sociales como el consumismo, el nacionalismo y el populismo, son abordados de manera apasionante y clara a partir de las categorías psicoanalíticas, conductuales y evolutivas que –en un ánimo no meramente analítico, sino mordazmente crítico de la política y cultura de nuestro tiempo– ofrecen un nutrido material que será de interés no sólo para especialistas, sino para todas aquellas personas que recién deseen incorporarse al debate.

BONILLA ARTIGAS EDITORES

Ciencia política / Filosofía / Psicología política

9 786078 918379